

اسلام کا طول و عرض



غلام ربانی عزیز

(Dimension of Islam) by (Firth of Schuon)

کا رواں اُردو ترجمہ

اسلام کا طول و عرض

مترجم:

پروفیسر غلام ربانی عزیز

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز

لاہور ○ حیدرآباد ○ کراچی

جمہ حقوٰق بحق پبلشر محفوظ

065789

باہتمام شیخ نبی ز احمد پرنٹر،
علمی پرنٹنگ پریس، ۷۱ ہسپتال روڈ، لاہور
سے چھپوا کر چوک انارکلی، لاہور سے شائع کیا۔

۱۹۸۰ء

اشاعت اول :

قیمت : تین روپے

مقام اشاعت :

شیخ غلام علی اینڈ سونز، پبلشرز

ادبی مارکیٹ، چوک انارکلی، لاہور

فہرست مندرجات

۹

اپیش لفظ

۱۳

۲۔ مقدمہ از سید حسین نصر ایرانی

۳۔ عربوں کے فن خطابت میں صنعت مبالغہ کا استعمال : ۱۹

عربوں کے یہاں ایہام کو صراحت پر اور لفظ کو معنی پر فوقیت حاصل ہے۔ عربوں کے طرز ادا کی دو صورتیں ہیں : سادہ اور مدلل ۲ مبنی بر صنائع و بدائع۔ عربوں کی نفسیات۔ اخفا اور مبالغہ، مشرقی مزاج کی خصوصیت۔ اثر پذیر ی۔

مصلحت آمیز مبالغہ، اور بے سرو پا باتیں۔ عربوں کی خصوصیتوں کا زوال تکرار معنوی۔ انسان کی ہیچ میرز ی۔ قرآنی تضاد کی غرض۔ تخلیق شر اور ذات باری۔ شر کی تشریح۔ تضاد اور مبالغے میں قدر مشترک۔ الفاظ کی منطقی ترتیب اور بے ڈھبا پن۔ مابعد الطبعیاتی حقائق معروضی ہیں یا موضوعی۔

۲۸

۴ دنیا کی حقیقت اور قرآنی اسمائے حسی :

چار اسمائے حسی۔ الاول والاخر کی وضاحت۔ اولیت اور آخریت کی تشریح مزید ذات باری و صفات باری۔ الظاہر والباطن لیس کملہ شیء۔ تخلیق کائنات کا مفہوم۔ دنیا کی حقیقت۔ صفات باری میں تضاد نہیں۔ الآخر اور الباطن میں مماثلت۔

تخلیق اور معرفت باری۔ خدا کی اولیت، آخریت، ظاہریت اور باطنیت۔ صوفی اور مابعد الطبیعیات۔ ہمہ اوست اور صوفی، خدا اور دنیا۔ آدمی کا روحانی سفر۔ ظہور انسان اور رجوع الے اللہ۔ الظاہر کی منزل و جزا و سزا۔ انسان کی غایت تخلیق عبادت ہے۔ بغاوت اور فلسفہ معجزہ۔ بہشت کی حقیقت، ازادانہ زندگی کا مفہوم۔ دنیا خیر ہے یا شر دنیا کے بارے میں تین انداز ہائے فکر۔ ناجائز جنسی روابط اور گیان دھیان۔ جنت اور جہنم۔ گیان دھیان کا مقام۔ قدرت کے کرشمے اور خدا تک رسائی۔ عظمت باری کے مظاہر اور الظاہر۔ الباطن کا ادراک عامی اور عارف باللہ۔ خدا علیم و بصیر ہے۔ صفات باری کا تضاد ظاہری ہے۔

۵ عباد اور اتحاد:

۷۳

خدا سے قرب کا مفہوم۔ اتحاد کا طریقہ۔ ذات باری اور عقل۔ خدا اور ہستی خدا۔ انسان اور خدا۔ فنا فی اللہ۔ خدا تک رسائی کا طریقہ۔ پایا اور آتما۔ عباد اور رب۔ اتحاد کی حیثیت۔ جنت اور روحانی تقاضے۔ جواب اعتراض۔

۶ قرآن اور بعض اور الہامی کتب میں بعض دقتیں:

۸۵

الہامی کتب اور تفاسیر۔ قرآن کا اسلوب اور اصل خوبی قرآن بہ حیثیت ادبی شاہ کار۔ قرآن کی تقلید اور اسباب ناکامی۔ الہامی کتب کو سمجھنے کا طریقہ۔ وحی کی اقسام۔ الفاظ اور معانی کے تعلق کا علم اور اشاریت ایک آیت کی تشریح۔ ایک اور مثال

عزیز حکیم کا مطلب۔ اسلام کی اشاعت کے اسباب۔ قرآن اور
ما بعد الطبعیاتی مسائل۔ ایک اور مثال۔ الہامی کتب اور تناقض۔
اشاریت اور فطرت اشیا۔ اشاریت کی ضرورت۔ بھگوت گیتا۔
تنہاد کی حیثیت۔ بدھ کے پیرووں اور سامی اقوام میں فرق۔
مذہب کو سمجھنے کی شرط۔

۷ محمد رسول اللہ سے متعلق، جو کرشمہ قدرت تھے۔ ۱۱۱

ضرورت بعثت محمد رسول اللہ۔ مذہب اسلام کی خصوصیات۔
بعثت اسلام کے اثرات محمد رسول اللہ خاتم النبیین ہیں۔ اسلام
کے اجزائے ترکیبی۔ رسول اکرم تمام اوصاف کے جامع تھے۔
محمد رسول اللہ افضل البشر ہیں۔ کیا مذاہب ایک ہی صداقت
کے ترجمان ہیں۔ اوتار کی تعریف۔ پیغمبر اسلام کی معصومیت
اور وضاحت۔ تقدس ظاہری و باطنی۔ عیسائیت اور اسلام
میں ایک اور فرق۔ ضرورت نبوت۔ تقسیم کائنات۔ حضور اکرم کی
عظمت۔ حضور کے بارے میں ایک اور تمثیل۔ پیغمبر اسلام
بے نظیر اوصاف کے مالک تھے۔ چوتھا جوہر فطرت۔

۸ قرآن حکیم اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام : ۱۲۵

حضرت عیسیٰ کے متعلق اسلامی نظریہ۔ الہام کی تعریف۔ دونوں
مذاہب کا اختلاف۔ حضرت عیسیٰ اور عیسائی نظریہ۔ حضرت
عیسیٰ کے تین رخ۔ حضرت عیسیٰ کی پیشگوئی۔ مسیح کی پیشگوئی
کا اسلامی مفہوم۔ مسیحیوں کا خیال دربارہ احمد۔ حضرت عیسیٰ
بنی اسرائیل کے پیغمبر تھے۔ حکمت عیسویہ اور اسلام۔ عیسوی

پیغام کی نمایاں خصوصیت۔ صلوٰۃ اور سلام میں فرق۔ ایک وضاحتی
تمثیل۔ حضرت عیسیٰ اور مریم کا خصوصی حوالہ۔ مزید وضاحت۔

۱۴۴

۹ حضرت مریم کی دانش:

مناجات مریم کے بعض مندرجات۔ خوف خدا کی اہمیت۔ امیر
اور غریب جناب مریم کی نظریں۔ مسرت اور انکسار کا تعلق۔
مریم اور جذبہ رحم۔ پیغام مریم کا ایک رخ۔ سورہ عمران کی ایک
آیت۔ ایک اور آیت۔ سورہ نور کی چند آیات۔ مریم، کھجور کا
درخت اور محراب۔ قرآن کی ایک اور آیت تشریح آیت۔ خدائی
روح کا مفہوم۔ کلام اور کتاب کا فرق۔ قنوت کا مطلب۔ ابن
عربی کا ایک قول۔ اسلام اور مریم۔ عیسائیت اور مریم۔ مریم
اور مذاہب ثلاثہ۔ دانش مریم و عیسیٰ۔ روحانیت مریم کا خلاصہ۔
مناجات مریم سے بعض اقوال۔

۱۶۸

۱۰ باب النور:

قلم و لوح۔ لوح محفوظ کے متعلق ایک اور حدیث۔ ابن عباس
کی حدیث کی تفسیر۔ خدا نے قلم سے کہا لکھو۔ قلم نے حکم کی تعمیل کی۔
مخلوقات کی تقدیر۔ حدیث بالا کی وضاحت۔ تخلیق کے دو پہلو۔ بعض
ہندوانہ اصطلاحات ذات و صفات کا فرق۔ مخلوق کے مدارج۔
عرش کے ارد گرد چار دریا۔ ابن ابی حاتم کی ایک اور روایت۔
بعض ہندوانہ اصطلاحات۔ الروح کا مفہوم اور فرشتوں کے
طبقات۔ فرشتوں کے فرائض۔ ملائکہ عظام کے فرائض۔ روایت
در بارہ اسرافیل۔ در بارہ میکائیل۔ در بارہ جبریل و عزرائیل۔

مذکورہ بالا روایات کا مفہوم بعض ہندوانہ اصطلاحات کی وضاحت،
الروح اور النور۔ آدم اور عیسیٰ علیہما السلام۔

۱۱ حب الہی کے دنیوی تلازمات : ۱۹۹

عشق الہی کا مفہوم۔ عشق الہی کی علامت۔ عشق الہی کا تقاضا۔
عشق الہی کی ترجیحات۔ حصول روحانیت کا مقصد۔ مقدس افراد
کی رفاقت۔ روحانی رفاقت کی توسیع۔ داخلیت کے دو اقسام۔
عالم منظرِ خدا ہے۔ عبادت اور معاد۔ انسان اور جنسیت۔ حضور
اکرم کی ایک حدیث۔ نماز کا مقصد۔ حسن اور عشق۔ اسلام اور حسن۔
ایک اعتراض اور اس کا جواب۔ خدا ہر دو اصناف کا جامع ہے۔
ایک پارسا کے اوصاف۔ عشق الہی کے تلازمات نیکی کی اقسام
ہمسائے سے الفت۔ صبر و فیاضی۔ شکر اور اعتماد۔ قناعت اور
امید۔ جذبہ احترام۔ نیکی کیا ہے۔ روحانیت کی اساس عشق الہی
اور مذہب۔ خلاصۃ الکلام۔

۱۲ حیات بعد الممات کے موضوع کے متعلق چند خیالات : ۲۲۴

بہشت اور دوزخ کی اضافیت۔ مذکورہ بالا اقوال کی تاویل بہشت
اور دوزخ کا خاتمہ۔ زندگی کے رخ اور تناسخ۔ حرکت اور وجود۔
الہامی صداقتیں۔

۱۳ پانچ خدائی مدارج : ۲۳۳

خدا کئی پردوں کے پیچھے ہے، حقیقت کے مختلف درجے، اضافیت
اور عنصر اول۔ مدارج خمسہ۔ مدارج کی ایک اور تقسیم۔ مزید
ایک تقسیم۔ خلاصہ بحث۔ خدا اور کائنات۔ مدارج خمسہ اور قرآن۔

عرش اور دل۔ کلمہ شہادت۔ دوسری شہادت محمد رسول اللہ افلاطونی
 بروز۔ چند اور مدارج حقیقت۔ عرش اور کرسی۔ ابن عربی۔ ابوطالب
 الملکی۔ ابن عربی کے شارحین۔ مدارج کی ایک اور تقسیم۔ عنصر اول
 اور ظہور کا تعلق۔ مماثلت اور تناسب، جمود اور حرکت خدا اور
 حرکت۔ مدارج خمسہ اور سائنس۔ نظریہ ارتقا اور مدارج خمسہ۔
 مادی مظاہر اور نفسیاتی حقائق۔ مظاہر اور حقیقت کی علیٰ سطح تحلیل
 نفسی مدارج خمسہ سے انکار کا نتیجہ۔ سائنس کی بے خبری۔ صورت
 اور مادے کی تعریف۔ مادی دنیا اور فطرت، لا تعداد دنیا میں۔
 کائنات ترقی پذیر ہے۔ سائنس اور وجدان۔ سائنس خدائی مظاہر سے
 نا آشنا ہے۔

۲۴۰

۱۴۔ تعلیقات :-

ابراہیم بن ادہم۔ ابن عربی۔ بخاری امام۔ بقلی روز بہاں۔ بیضاوی علامہ
 جرجانی علامہ سید شریف۔ جنید البراقاسم۔ جیلانی عبدالقادر شیخ۔
 حمورابی خرقانی ابوالحسن۔ دانستہ۔ سعید بن منصور۔ سمرقندی۔ سیوطی
 جلال الدین۔ شاذلی ابوالحسن۔ شبلی ابوبکر۔ صیدلانی ابوبکر۔ علوی شیخ۔
 الغزالی کبیر۔ کنفیوشس۔ مصری ذوالنون۔ مکی ابوطالب۔ واسطی ابوبکر۔

پیش لفظ

فرقہ جو ف شوآن (Frithjof Schuon) ان غیر متعصب عیسائی

اہل قلم میں سے ہے، جنہوں نے مذاہب عالم کے تقابلی مطالعے کے دوران میں اسلام کی برتری کا اندازہ لگانے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اور جب اس نے اپنے تاثرات کو قلمبند کرنا چاہا، تو اس کی عالی ظرفی نے گوارا نہ کیا، کہ وہ اپنے دامن غیر جانبداری کو بے جا تعصب سے داغدار کر لے، وہ اس وقت تک اس موضوع پر کم و بیش نصف درجن کتابیں لکھ چکا ہے۔ لیکن اس نے کہیں بھی اپنی فکر کو سیدھے راستے سے ہٹکنے نہیں دیا۔ غالباً وہ غیر مسلم قلم کاروں میں سے واحد ایسا صاحب تصنیف ہے جس نے اپنے قلم سے اسلام کے خلاف زہر چکانی نہیں کی۔ اس کی تحریروں سے اختلاف کی گنجائش تو ہے، لیکن ان میں بدنیتی کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔

مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ مصنف کا دل چسپ ترین موضوع ہے، جس کی وضاحت میں اس نے اپنی طرف سے کوئی دقیقہ، کوشش اٹھا نہیں رکھا۔ گویا یہ دعوت فکر ہے۔ ان کو چشموں کے لیے، جنہیں اپنے سوئے فہم سے اسلام کی کوئی ادا نہیں بھاتی۔ اور نیز عہدِ حاضر کے ان بد نصیب مسلمانوں کے لیے، جن کی آنکھیں تہذیبِ مغرب کی روشنی سے چندھیا گئی ہیں، اور اسلام کا نام سن کر ناک بھون چڑھا

لیتے ہیں۔

شوان (F. Schuon) فرانسیسی ہے، اور اس نے یہ

یہ کتاب فرانسیسی زبان میں لکھی، جسے پی۔ این۔ ٹاؤن سنڈر (P. N. Townsend)

نے انگریزی میں داں طبقہ کی سہولت کے پیش نظر

انگریزی لباس پہنا یا۔ لیکن چونکہ مصنف کا انداز تحریر دقیق اور پیچیدہ ہے،

اس لیے راقم نے جدید تعلیم یافتہ اہل وطن کے لیے جنہیں انگریزی زبان

پر پورا عبور حاصل نہیں، اور نیز ان احباب کے لیے، جو اس زبان سے

بالکل نا بلد ہیں، اس کتاب کو اردو میں منتقل کرنے کی جسارت کی ہے۔

تاکہ جو لوگ اس نیک دل عیسائی کے خیالات سے استفادے کے

خواہش مند ہوں، یہ ترجمہ ان کی رہنمائی کر سکے۔

قارئین میں سے جن حضرات کو اس قسم کی مشکل کتابوں پر دماغ سوزی

کا اتفاق ہوا ہے، وہ بآسانی اندازہ لگا سکتے ہیں، کہ اس راہ میں قدم قدم

پر کیسی کیسی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ترجمے کے ضوابط کی پابندی،

روانی اور سلاست کا حلیہ بگاڑ دیتی ہے، اور ادائے مفہوم میں ایک

طرح کا تصنع پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ناگزیر ہوتا ہے، اس لیے

مجبوراً گوارا کر لینا پڑتا ہے۔ تاہم راقم نے اپنی طرف سے پوری کوشش

کی ہے، کہ ادائے مطلب میں جس حد تک ممکن ہو، پوری پوری وضاحت

سے کام لیا جائے اگر کہیں ایسا نہیں ہو سکا، اور بلاشبہ متعدد مقامات

ایسے ہوں گے جہاں مجھے پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ہوگی، تو اس

فروگزاشت کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے،

آخر میں اہل علم سے درخواست ہے کہ اگر وہ مجھے میسر

کو تاہیوں سے مطلع فرما سکیں۔ تو دوسرے اڈیشن میں اس کی درستی کر دی جائے گی
 (نوٹ) ہر چند لفظی ترجمے کی روایت کا تقاضا یہی ہے، کہ کوئی لفظ یا فقرہ چھوٹے
 نہ پائے اور میں نے آغاز کار میں اس کا التزام کیا بھی۔ لیکن چونکہ مصنف
 کا انداز تحریر دقیق اور پیچیدہ ہے، اگر اس التزام پر اصرار کیا جاتا، تو کتاب
 ایک گورکھ دھند بن کر رہ جاتی۔ اور وہ مقصد فوت ہو جاتا، جس کے
 حصول کے لیے راقم نے یہ بھاری پتھر اٹھانے کی جسارت کی ہے۔ بائیں
 ہمد اگر بعض مقامات واضح نہیں ہو سکے۔ تو اس کی ذمہ داری مومنوع کی
 اس ماورائی لطافت پر ہے، جسے ہماری زبان کی تنگ دامانی سمیٹنے
 سے قاصر رہی یا میری بے بسنا عنتی پر جو اسے سمجھنے میں ناکام رہی۔
 و ما توفیقی الا باللہ۔

منترجم
 غلام ربانی عزیز، کیمپور

مقدمہ

از سید حسین نصر ایرانی

اسلام پر یورپی تربانوں میں ایسی کتابیں جو بر بنائے حقائق، قابل
اعتماد اور تشریحی لحاظ سے عمیق ہوں، مقابلہ آج بھی کم یاب ہیں۔ اور
جب اس پر خالص علمی زاویہ نگاہ سے غور کیا جاتا ہے، تو بسا اوقات
مذہب اسلام کا صرف معاشرتی۔ سیاسی رخ سامنے آتا ہے۔
اور اس پہلو کو بھی اکثر غلط معنی پہنا کر، مسخ کر دیا جاتا ہے، جہاں تک
اس مواد کا جس میں اسلامی روحانیت اور عقلیت پائی جاتی ہے، کا
تعلق ہے، اسے اکثر غیر ملکی مستعار دنوا فلاتونی، مانوسی یا ہندوستانی
الاصل، بافت سمجھا جاتا ہے، جو اسلام سے متناقض ہے، اور جس کا
حقیقی پیغمبرانہ تحریک سے براہ راست کوئی رشتہ نہیں۔ اس نامستود
رجحان کو ان فرقوں سے کمک پہنچتی رہتی ہے، جنہوں نے مغرب میں
اپنے نام پر اسلام کا لیبل لگا رکھا ہے۔ جو اسلام کی ایسی عقلی اور نیم
سائنسی تشریح پیش کرتے ہیں، جو اس کے روحانی پیغام (تعلیم) سے
جو قرآنی الہام کی روح رواں ہے، خالی ہوتی ہے۔ نتیجتاً ان لوگوں
نے جن کی تلاش روحانیت حقیقی ہے، لیکن جن کا خیال ہے، کہ ایسی
روحانیت صرف ہندوستانی یا مشرق بعید کی روایات میں پائی
جاتی ہے، اسلام پر اس لحاظ سے کہ وہ بھی روحانی اور مابعد الطبیعیاتی
روایات کا حامل ہے، کبھی بہ مشکل سنجیدگی سے غور کیا ہے، وہ مسلمان

جو صرف عہدِ حاضر کے رائج مغربی مآخذ سے اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں، وہ بھی اپنی روایات کے اس حقیقی پیغام سے جس میں وہ اپنے ان مختلف مسائل (جو دنیا کے جدید نے ان کے سامنے رکھ دیے ہیں) کے حل کی توقع رکھ سکتے ہیں، اپنا رشتہ منقطع کر لیٹے ہیں۔

مایوسی کے اس پس منظر میں فریڈرک شوآن (Frithjof)

(Schuon) کی تصانیف بالخصوص اس کی تازہ کتاب،

فہم اسلام (Understanding Islam) نے ان

پراگندہ اور پریشان کن حالات میں روشنی دکھانے اور رہنمائی کرنے کی خدمت سرانجام دی ہے، اور اسلام کے روحانی خزانوں کی تشریح اور وضاحت کے لیے نہایت واضح دلائل سے کام لیا ہے۔ اس کی کتابوں نے مغربی دنیا کے سامنے، اسلامی پیغام کا عمیق ترین داخلی رخ پیش کیا ہے۔ اور وہ گہرے حقیقی اسباب بیان کیے ہیں، جن کی بنا پر لاکھوں انسان قرآن کے الہام کو تسلیم کرنے اور اسے اپنی زندگی کا دستور العمل بنانے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

شوآن (Schuon) کی تصانیف تقابلی مذہب کے

میدان میں کچھ کم اہمیت کی حامل نہیں۔ کیونکہ اور چیزوں کے علاوہ اس نے یہ بھی بتایا ہے، کہ انسانیت کی باقی عظیم مذہبی روایات کے مقابلے میں اسلام کی پوزیشن کیا ہے، اگرچہ اس نے اپنی کتابوں مثلاً،

باطنی علم، خدائی دانش (Gnosis, Divine Wisdom)

مقامات دانش (Stations of Wisdom) روحانی تناظر اور انسانی

(Spiritual Perspectives and Human Facts)

حقائق

اور دنیا کے قدیم پر ایک نظر
Light on the

(Ancient World) میں انسانوں کی مختلف مذہبی

روایات سے بحث کی ہے، جن میں اس نے باوجود ان کے ظاہری
اختلاف صورت کے، داخلی کوائف میں وحدت (اتحاد) کی نشاندہی
کی ہے۔ بالخصوص اس نے اپنی تازہ ترین تصنیف "مذاہب کا ماورائے"

ادراک اتحاد (The Transcendent Unity of Religions)

میں اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے، جو اب معاصر

دنیا کا اہم سوال بن گیا ہے۔ اس کتاب میں اس نے اسلام بمقابلہ مذاہب
دیگر کے موضوع پر، نہایت دقت نظر سے گفتگو کی ہے۔ اور جو کئی ایسی
مشہور تصانیف سے رجن میں اگرچہ ہندوستانی اور مشرقی بعید کے
مذاہب پر نہایت تسلی بخش طور پر بحث کی ہے، مگر اسلام کو مذہبی منظر
سے اس بنا پر کہ وہ بعد میں آنے والا اور غیر دل چسپ مذہب ہے،
تقریباً چشم پوشی کر کے سامنے سے ہٹا دیا ہے، قطعاً مختلف ہے۔

فریڈرک شوآن (F. Schuon) نے اس میدان میں،

مختلف مذاہب کی مذہبی صورت اور اعمال پر مکمل روشنی ڈال کر
بیش قیمت خدمت سرانجام دی ہے۔ اور اس طرح اس ماورائے
ادراک اتحاد کی نشاندہی کی ہے، جو ان کی ظاہری صورت کے پیچھے
موجود ہے۔ مزید یہ کہ اس نے یہ کارنامہ ایک "بے ہنگم عام مذہب"
کے جذباتی اٹھالے سے امداد لیے بغیر جو ان دنوں نیم ویدانتی اور
نئیوسافیکل حلقوں میں پھیلا ہوا ہے، سرانجام دیا ہے، اس نے ہر
الہامی مذہب کی اہمیت اور قدر و قیمت اور نیز اس امر کی ضرورت

واضح کی ہے کہ ہر مذہب کی روایات کو مکمل طور پر تسلیم کر کے ان کی تعمیل کی جائے۔ صرف اسی سے انسان اس وحدت تک پہنچ سکتا ہے، جو بذات خود بے صورت ہے۔ اس نے بالخصوص ایک طرف یہودیت، نصرانیت اور باقی ایشیائی مذاہب اور ابراہیمی مذاہب کے سلسلے میں اسلام کی وسطی حیثیت اور دوسری طرف ہندو ازم اور مشرقی مذاہب سے اس کا تعلق بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ شوآن (Schuon) کی تحریروں میں پہلی دفعہ اسلام کو اس کی تمام وسعت اور گہرائی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا مذہب ہے، کہ جس کا قیاسی تقسیم مطالعہ کیا جانا چاہیے۔ اور نیز اس کا ان مذہبی روایات سے جن پر اب تک مغربی مورخین اور مفسرین نے زیادہ توجہ دی ہے، مقابلہ کیا جائے۔

شوآن (Schuon) نے فہم اسلام (Understanding)

(میں اسلام، اساسی عقائد، قرآن، پیغمبر اسلام اور طریقت یا بالفاظ دیگر صوفی ازم سے بحث کی ہے۔ اس کتاب اسلام کا طول و عرض) میں اس نے قرآن، حدیث، اقوال پیغمبر، اور صوفیا کی مختلف روایتی کتابوں میں مذکور اسلامی مابعد الطبیعیات اور روحانیت کے بعض جامع پہلوؤں سے اعتنا کیا ہے۔ اس کتاب کے گیارہ ابواب ہیں اور باتوں کے علاوہ، عربوں کے علم بیان میں مبالغے کے استعمال، قرآن کی اس آیت (خدا اول و آخر اور ظاہر باطن ہے) پر بحث، بندے کا بہ حیثیت بندہ ہونے کے اور رب کا بہ حیثیت رب ہونے کے باہمی تعلق اور اتحاد جو اس تضاد کے ماوراء ہے، قرآن اور باقی الہامی کتابوں

کی تشریح کے بارے میں انسانی زاویہ نگاہ سے مخصوص وقتوں پر اظہار خیال، پیغمبر اکرم بہ حیثیت ایک قدرتی عجوبہ کے، اور توحیدی مذاہب میں بہ حیثیت مجموعی ان کا مقام، مسیح کے بارے میں قرآن کا عندیہ، مریم عذرا کا عالم گیر پیغام، اور اسلام اور عیسائیت میں ان کی اہمیت بطور ایک رابطہ کے، اسلامی عقیدہ دربارہ ملائکہ و عالم ملکوت، اور وہ ارضی ظہور جو خدا کی محبت سے مربوط ہیں، اسلامی مسئلہ معاد کے بعض ادقی پہلو اور آخر میں صوفیوں کے مدارج خمسہ وہ نظریہ جسے سب سے پہلے ابن عربی نے منضبط کیا، اور جس پر بعد کے تقریباً تمام صوفیائی طبقوں کے مابعد الطبیعیاتی اور تکوینی نظریے مبنی ہیں۔ ان عنوانات کی وضاحت کے دوران میں، شوان (Schuan) باقی مذاہب کی روایات کا حوالہ بھی دیتا ہے اور ان نظریات سے جو اشیا کی فطرت میں داخل ہیں، اور جن کی حیثیت دائمی اور آفاقی ہے بحث کرتا ہے۔

بنا بریں اس کتاب کا خطاب ان لوگوں سے ہے، جو اسلام کے مطالعے میں بالخصوص دل چسپی لیتے ہیں۔ اور ان لوگوں سے بھی، جو ایک عام طریقے سے، اس روحانی تسلی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ جو اگرچہ بڑے اشتیاق سے ڈھونڈھی جاتی ہے، لیکن بہت کمیاں ہیں۔ ان لوگوں کی کثیر تعداد کے لیے جو ان دنوں مغرب میں، اسلام کے مختلف پہلوؤں پر غور کر رہے ہیں اور نیز ان مسلمانوں کے لیے بھی، جو اپنی روایات سے اس حد تک رشتہ توڑ چکے ہیں، کہ اپنے مذہب

کے متعلق حصول معلومات کے لیے یورپی زبانوں پر انحصار کیے ہوئے
 ہیں، یہ تصنیف بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ تصنیف اسلامی روایات کے
 ان پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہے جن کا علم بہت کم لوگوں کو ہے۔
 اور جن کی نقاب کشائی مشکل ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کے لیے جو عمیق
 حاضری ذہنی پر اگندگی کی وجہ سے پریشاں خاطر ہیں، سخت قابل توجہ
 ہے۔ مزید براں فرخ جوف شوآن، اس کتاب اور نیز اپنی اور کئی کتابوں
 میں، اسلامی تعلیمات کے ذریعے ان صدائقوں کو بیان کرتا ہے، جو
 تمام انسانیت کے لیے عالم پر حیثیت رکھتی ہیں، اور جن کی بنا پر انسانی
 زندگی میں معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔

سید حسن نصر

تنہران، اپریل ۱۹۶۷ء

عربوں کے فن خطابت میں صنعت مبالغہ کا استعمال

عربوں کی طرز نگارش میں مرکب اور بالواسطہ صنائع مثلاً ایہام، مجاز، مرسل، کنایہ نیز استعارہ، مبالغہ اور تکرار معنوی، کار جہان بہ کثرت پایا جاتا ہے۔ نیز سامی اقوام ہمیشہ، ماہیت شے اور صورت شے میں امتیاز کی شائق رہی ہیں، اور الفاظ کی ہم آہنگی کو معنی کی صداقت پر قربان کرنے میں پس و پیش نہیں کرتیں۔ اس لیے ان کے ادبی اور مذہبی صحیفوں میں، الفاظ کے پیچھے مفہوم پر نگاہ رکھنا ضروری ہے اور عبارت کے بے ڈھنگاپن سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے اور صرف حقیقی مراد کی تلاش ہی ضروری نہیں، بلکہ ان جذبات کو سمجھنا بھی لازمی ہے، جو اس طرز تحریر کی تخلیق اور ان الفاظ کے ظہور کا سبب بنتے ہیں اس بنا پر مبالغے سے اکثر ایسے جذبے کی صورت بندی مطلوب ہوتی ہے، جو کسی ایسے بلاواسطہ تجربے کے بعد جس کی وضاحت درکار ہے، معادماغ میں جنم لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں مبالغے کے استعمال کا اہم مقصد ایک ایسے مختصر اور واضح رابطے کی نشان دہی کرنا ہوتا ہے، جو اس روحانی حقیقت کو معنویت عطا کرتا ہے، اور اس طریقے سے الفاظ کبے جوڑپن کی تلافی کر دیتا ہے، یا اسے ختم کر دیتا ہے۔

ایہام پسندی: یہ درست ہے، کہ ایک عرب ادیب اپنی تحریر میں منطقیانہ وضاحت اور متکلمانہ تاثیر کو جو بالترتیب اصول فصاحت و بلاغت کے مطابق ہو، اور جو مضمون کو بد رستی ادا کر سکے، پسند کرتا ہے۔ لیکن یہ امر کسی طرح بھی اس کے رجحان ایہام سے متصادم نہیں کیونکہ

اگر ایک خیال ٹھیک سے ادا ہو جائے تو عرب اسے درست کہتے ہیں۔
اس کے برعکس کنایہ کے کثرت استعمال سے یہ امر واضح ہوتا ہے، کہ اپنی
تحریر کو صنعتِ ایہام سے سجانا، عربوں کی فطرت کا تقاضا ہے۔ بلکہ
ان کے زاویہ نگاہ سے یہ طریقہ نہ یادہ پر معنی ہے۔^{۱۰}

یوں کہنا چاہیے، کہ عربوں کی طرز نگارش کے دو مرکزی نقطے ہیں۔
ایک میں ان سب صنائع و بدائع کی (جن کا ابھی ذکر ہوا) بھرمار ہوتی
ہے، اور دوسرا وہ جو زیادہ مجرد اور منطقی خصوصیات کا حامل ہوتا
ہے۔ دبستانِ کوفہ و بصرہ بالترتیب ان دو مرکزی نقطوں کی نمایندگی
کرتے ہیں۔ پہلا الہامی کتب کے نمونے پر مبنی ہے، جو تمام تصویری اور
تجرباتی خوبیوں کا جامع ہے۔ دوسرے کا دار و مدار زبان کے بنیادی
اور نظریاتی تصور پر ہے۔ یہ دوسرا انداز بیان زیادہ ترقیقی، سائنسی
اور فلسفیانہ (بہ شمول رسائلِ نظریاتِ صوفیاء) مباحث میں چھپا یا
ہوا ہے۔

عربوں کا مزاج: لیکن یہاں ہمارا واسطہ اس بے ساختہ اسلوب
بیان سے ہے، جس میں استعارہ اور ارادی مبالغہ کی فراوانی ہے۔
اور یہ وہ طرز نگارش ہے، جس نے پیغمبر اسلام کی احادیث اور جاہلی
شاعری سے دانستہ یا نادانستہ طور پر اکتسابِ فیض کیا ہے، چونکہ یہ

۱۰ ایک مراکشی صوفی کا قول ہے، کہ روحانی صداقت، جب محبوب کی طرح پردے کے
پیچھے ہوتا تو زیادہ جاذب ہوتی ہے اس قول سے اس روحانی صداقت کے بارے میں متکلمانہ
وسعت کی خواہش کے علاوہ، عبادت گزارانہ احترام یا زائدانہ جلال کا جذبہ پیدا کرنا مطلوب ہے۔

ناممکن ہے کہ مذہبی اساس کے علاوہ کسی زبان کی نسلی یا نفسیاتی نمو کا
 جائزہ لیا ہی نہ جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم عربوں کی قابل احترام
 جذباتیت اور اس پر مترتب ہونے والے بے دھیانی کے رنگ
 و روغن سے صرف نظر نہ کریں۔ یہ ان قدیم عربوں کی قومی خصوصیت
 تھی۔ جو ہاں یا نہ سن کر ضبط نہ کر سکتے اور فوراً تلوار سونت لیتے ہیں۔ یہ
 بات اس حد تک درست ہے، کہ قرآن کو بھی بہ وضاحت کہنا پڑا کہ
 خدایوں کو ان قسموں پر جو بے سوچے سمجھے منہ سے نکل جائیں، مواخذہ
 نہیں کرے گا۔ اگر ہم عربوں کے بھڑک اٹھنے والے مزاج سے رعایت کے روادار نہ
 ہوں گے تو بلاشبہ الفاظ کی حد تک، بالخصوص مذہبی سیاق و سباق میں
 جذباتی مبالغے کا عجیب سنگین بگاڑ کا سبب بنے گا۔

اظہار حقیقت میں احتیاط: ہم عربوں کے جس فن خطابت کا جو
 بالارادہ ایہامی خصوصیت کا حامل ہے، ذکر کر چکے ہیں، اس پر مزید
 تھوڑی سی گفتگو مناسب ہوگی۔ انجیل کی اس آیت سے ”نہ سوروں
 کے آگے نوتی ڈالو اور نہ کتوں کو کوئی متبرک چیز دو“ اس واضح آفاقی مفہوم
 کے علاوہ (گویا اتفاقی طور پر) سامی اقوام کی ایک قومی خصوصیت نمایاں ہوتی
 ہے، کہ ہر واضح اور روشن صداقت نہایت بیش قیمت بھی ہے اور سخت
 خطرناک بھی۔ یہ بدست کرتی ہے اور فنا کر دیتی ہے۔ اس میں بے حرمتی کا
 خطرہ بھی ہے اور بغاوت پھوٹ پڑنے کا بھی۔ اس کی مثال اس شراب
 کی سی ہے، جس کی مہر نہ ٹوٹے اور جو اسلام میں حرام ہے۔ یا اس عورت

کی سی ہے، جسے چھپا کر رکھنا چاہیے اور جو فی الحقیقت اسلام میں زیر نقاب ہے۔ سانی اقوام کا الہامی اسلوب جان بوجھ کر مبہم اور بالواسطہ (غیر واضح) صنائع سے بھر پور رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال نقاب پوشی اور نقاب کشائی کے پر اسرار کھیل کی سی ہے نیز الہامی الفاظ ایک قابل احترام محبوبہ کی طرح ہیں، جس کے خواہش مند (شیدائی) کو کم از کم الفاظ کی حد تک ضرور موزوں آدنی ہوتا چاہیے یہ پر اسرار احتیاط عربوں کے سارے فن خطابت میں جاری و ساری ہے۔ چنانچہ ان کے زبانی لب و لہجہ میں انکسار شعور نیز مخصوص جمالیاتی ذوق پیدا ہو گیا ہے۔ یوں اس میں مترنم فن کتابت کی نمائش یا فن کا ایک عنصر پایا جاتا ہے عربوں نے الفاظ کو فی ذاتہ غایت سمجھ لیا ہے۔ گویا وہ ایسی ٹھوس حقیقت ہیں، جو مفہوم سے علیحدہ بھی موجود ہیں۔ دراصل الفاظ ”حیات عامہ“ کی طرح جو اس کا

۱۔ یہ ذہنیت یا یہ اصول پر سی اس اور انڈرومیڈا (Perseus & Andromeda)

کی ابتدائی اشاریت اور میڈوسا (MEDUSA)

کے خلاف ان کی کامیابی کی یاد دلاتا ہے۔ محبوبہ حقیقت کی اشاریت سلیمان کے گیت (Songs of Salaman) اور پھر صتم پرستی کے نقطہ خیال سے ”سیاہ ناکتخداڑ کیوں“

میں بھی پائی جاتی ہے، اور شولامیٹ (Shulamite) میں بھی ایسا ہی

مذکور ہے، میں سیاہ ہوں، لیکن خوبصورت ہوں، ”سیاہ کا لفظ باطنی علم کی اسراریت اور اس کی ماورائے صورت خصوصیات کی نہایت گہرائی ہے۔ اگرچہ بعض خاص حالتوں میں مثلاً جب بیت المقدس پر اس کا اطلاق کیا جائے، تو اس سے سلبی معنی بھی (تکلیف) مراد لیے جاسکتے ہیں۔

ابتدائی نمونہ ہیں، ہمیں خواستہ و ناخواستہ چاروں طرف سے گھیرے رکھتے ہیں۔ اور تمام الفاظ پر ایک جامع الكل مفہوم کن کو اولیت حاصل ہے، اس کی اصلیت الہیاتی ہے، کیونکہ تخلیق کی ابتدا لفظ (کن) سے ہوئی۔

اخفا اور مبالغہ! اخفا اور مبالغہ کسی حد تک، عربوں کی ذہنیت میں بالخصوص اور مسلمانوں کی ذہنیت میں بالعموم دو ایسے مرکزی نقطے ہیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ مسلمانوں کا نصب العین ہستی مطلق پر بچہ یقین میں گڑا ہوا ہے۔ اور اس کا رخ یقین اور اس کے موضوع کی طرف موڑ دیا گیا ہے، لیکن اس اعلیٰ اور ناقابل تبدیلی صداقت کی اس آگہی میں بطور انسانی تکملہ کے ایسی جذباتیت پائی جاتی ہے، جسے وہ اپنی گرج اور چمک میں سے کچھ عطا کر دیتی ہے۔ اور گھمبیر فیاضی سے اس جذباتیت کی تلافی کرتی ہے۔ یہاں ہمارے پیش نظر خالص بدوی مزاج اتنا نہیں، جتنا کہ وہ مزاج ہے، جسے اسلام نے پروان چڑھایا۔ بالفاظ دیگر ان دو مخالفت اور تکمیل کنندہ مزاجی خصوصیات کا جتنا تعلق خالص عربی روایات سے ہے، اتنا ہی یا اس سے کہیں زیادہ اسلامی روح سے ہے، راستی، کامیابی اور فیاضی کا اجتماع پیغمبر اسلام کی روح کی نمائندگی کرتا ہے جس میں اسلام اور عرب قوم کی ذہانت ایک نقطے پر جمع ہو گئی ہے، ہستی مطلق سے آگہی

لے زیر بحث اجتماع ثلاثہ میں پرہاشوا اور وشتو کی یاد دلاتا ہے۔ ہم یہاں نسلی نفسیات کے سوال سے بہت دور ہیں۔ بہر حال الہام اور نسلی ذہانت میں جو اس کا ذریعہ اظہار ہے، ایک یقینی تعلق پایا جاتا ہے کیونکہ خدائی اظہار کی انسانی تائید کو چاہیے کہ اس خدائی وصف کی جس کا اظہار کرنا ہے۔ مدد کرے۔

کا دھماکہ خیز ردِ عمل، جہاد ہے۔ کیونکہ ہستی مطلق، ہر غیر چیز کی نفی کر دیتی ہے۔
اس لحاظ سے یہ ہڑپ کرنے والی آگ ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ لا محدود
(خدا) ماں کی طرح ہے جو ہر چیز کو ظہور بخشا ہے۔ اور اس سیاق میں خدائے
واحد کی آگہی، درگزر اور کریم النفسی کے انداز کو جنم دیتی ہے۔ جیسا کہ
خیرات کرنا اور معاف کر دینا۔

غرض و غایت مبالغہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، عربوں کے صیغہ مبالغہ
کا کام ایک خاص رابطے کی بالواسطہ وضاحت کرنا ہے، جس کی تصریح
تو نہیں کی جاتی، لیکن جسے تمثیل کے ظاہری بے ڈھنگاپن سے ضرور
سمجھا جانا چاہیے۔ مثلاً ایک حدیث راوی ہے، کہ ایک عورت صرف
اس وجہ سے برگزیدہ بندوں سے پہلے بہشت میں داخل ہو گئی، کہ اس
نے اپنے بچوں کی عمدہ تربیت کی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اپنی خواہشات
کی مکمل قربانی کر کے بچوں کی تربیت کے اس واقعے سے جس کا نہایت
عمدہ نتیجہ نکلا، ماں کے تقدس کا اظہار ہوتا ہے۔ برگزیدہ بندوں پر سبقت
لے جانا، باوجودیکہ ایک متناقض خیال ہے، صرف ایک استعارہ ہے۔
مکانی سبقت سے مراد سہولتوں کی برتری ہے۔ فاصلے یا حرکت کی برتری
مراد نہیں۔ مراد یہ ہے، کہ ایسی سادہ لوح روحیں بھی ہیں، جنہیں مقابلہٴ
مفقوڑی قیمت پر بہشت میں داخلہ مل جائے گا۔ یا یہ الفاظ دیگر انہیں
روحانیت کے ناموروں (اولیاء اللہ) کی طرح سخت آزمائشوں سے نہیں
گزرنا پڑے گا یہ کہنا بے ضرورت ہے، کہ حدیث نے بہشت کے
درجات کا ذکر نہیں کیا۔ اس کا صرف یہ مقصد ہے۔ کہ معمولی لیکن پاؤدار
اوصاف کو جو سہولت داخلہ میسر ہے، اس پر زور دیا جائے۔ نیز یہ ایک

مکمل مذہبی فضا کے بارے میں پیش قیاسی کرتا ہے۔ اس کا پیغام یہ ہے کہ جو مومن اپنے فرض منصبی کو جتنا بھی معمولی کیوں نہ ہو، مکمل طور پر انجام دیتا ہے اور اپنے فرض اور مذہب کے علاوہ کسی چیز سے سروکار نہیں رکھتا اور آخر تک ثابت قدم رہتا ہے، وہ بہشت میں جائے گا۔ لیکن سہولت کا کوئی نسخہ مذکور نہیں۔ کیونکہ ہر آدمی کی اپنی فطرت، پیشہ، فرض اور تقدیر ہے۔

امثلہ: اس ملتے جلتے انداز میں پیغمبر اسلام نے فرمایا جو لوگ خدا کی مخلوق کی شبیہ بناتے ہیں، انہیں قیامت کے دن سخت ترین عذاب دیا جائے گا۔ یا جو لوگ زندہ اشیاء کی تصویر بناتے ہیں، خدا انہیں حکم دے گا۔ کہ ان تصاویر میں روح ڈالو، جو وہ نہیں کر سکیں گے یہاں تصویریں بنانے سے مراد، خالق سے ہمسری کا ارادہ کرنا، اوریوں اس کی یکتائی اور بزرگی سے انکار کرنا ہے۔ اگر سزا امکانی حد تک سخت ترین ہے، رہو اس مثال میں مبنی بر مبالغہ بلکہ فضول معلوم ہوتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ خانہ بدوش اور توحید پرست سامی اقوام کی نفسیات میں پلا شک کا فن ایک طرح کی ابلہ بیست یا بت پرستی سے ملتا جلتا ہے، اور یوں عظیم ترین گناہ یا گناہ سے یہ حیثیت گناہ کے مشابہہ ہے،

۱۰ یہ اس آیت کا ایک مفہوم ہے، جو قرآن میں بار بار دہرائی گئی ہے کوئی روح بھی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔ ۱۱ الحمر کے بانیوں نے مشہور فوارے کو شیروں کے مجسمے سے مزین کرنے میں کوئی باک محسوس نہ کیا اور ایرانی نقاش تو پیغمبر اسلام کی شبیہ بھی بناتے ہیں۔ لیکن ان کا اسلوب (انداز) ایسی مکمل سجاوٹ ہے کہ یوں معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ فن خطاطی کی توسیع ہے۔

جب بعض احادیث میں ایک ایسی عورت کا ذکر آتا ہے، جو اس لیے مردود ہوئی، کہ اس نے اپنی بلی کو بھوکوں مر جانے دیا، یا ایک ایسی طوائف کا جو اس لیے نجات پاگئی، کہ اس نے ایک کتے کو پانی پلایا، تو اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ آدمی اپنی نیت کی وجہ سے ناجی ہوتا ہے، یا مردود۔ خواہ اس پر متبائن خصوصیات کی تہ جمی ہوئی ہو۔ لیکن تاہم جو جامع ہیں، اور اس لحاظ سے اتفاقی۔ یہاں عمل اس کا کافی سبب نہیں۔ بلکہ یہ ایک بنیادی سبب کی علامت ہے، جو آدمی کی فطرت میں جاگزیں ہوتا ہے۔ عمل ایک بنیادی اور فیصلہ کن وصف کا ٹھوس معیار ہے۔ اس لیے اس حقیقت پر حیران ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کہ ایک بظاہر معمولی عمل پر ایسا زبردست اثر مترتب ہو، جو اپنے سبب سے ہم سنگ نہ ہو۔

جنید بغدادی کا قول: استعمال مبالغہ کی ایک مثال، جس میں ایک محفی تعلق کا اظہار بھی ہے، اور اخفا بھی جس کے بغیر بہ قدر اقل یہ کہنا چاہیے کہ زیر بحث مقولہ بے معنی ہے، جنید کے اس قول میں دستیاب ہے "خدا سے ایک لمحے کی غفلت، ہزار سالہ عبادت کو ضائع کر دیتی ہے"۔ یہاں پھر خدا سے غفلت کو گناہ سے گناہ کی حیثیت میں، مشابہ ٹھہرایا گیا ہے۔ اور یہ تحقیق یہ اس تمثیل کے بارے میں جو اسے ثابت کرتی ہے، تاہم نہ نامعقول مبالغہ ہے۔ یہاں نیکی یا خوبی بلکہ واحد نیکی یا واحد خوبی، اللہ کی یاد ہے۔ جنید اس امر پر زور دینا چاہتا ہے، کہ یہ یاد ہر نیکی کا جوہر ہے۔ اور اسی حقیقت سے وہ انسانی حالت کے سارے معاملے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی صوفی کے ایک اور قول پر ہماری اس رائے کا اطلاق ہو سکتا ہے "ہزار سالہ عبادت، خدا سے ایک لمحہ بھر کی

غفلت کو نیست و نابود نہیں کر سکتی۔ صرف اتنا فرق ہے، کہ یہاں اطاعت (عبادت) کو نیکی سے بہ حیثیت نیکی کے مشابہ قرار دیا ہے۔ نیز اس کا اطلاق ضروری تبدیلی کے بعد سرفندی کے ذیل کے پیرے پر بھی ہوتا ہے: ”خواہ ایک آدمی اتنی عبادت کرتا ہے، جتنی کہ زمین و آسمان کی مخلوق..... اگر میں (خدا) پھر بھی اس کے دل میں دنیا کی ذرہ بھر محبت یا دنیوی خواہش دیکھ پاتا ہوں، جس سے کسی غیر کے کان یا آنکھ کی خوشنودی منظور ہے..... میں اس کے دل سے اپنی محبت نکال لوں گا..... تا آنکہ مجھے بھول جائے گا“..... اس پیرے میں بھی مبالغہ اس خاص رابطے کو واضح کرتا ہے، جس سے اس مقولے کا مفہوم مکمل ہو جاتا ہے، یعنی منافقت (جیسا کہ عیسائی تکبر کے متعلق خیال کرتے ہیں)۔ تمام ممکنہ روحانی بیماریوں کا پچوڑ ہے، چونکہ یہ منافقت، شر کی حقیقی کیفیت ہے، اس لیے خیر کی کوئی مقدار بھی

لے میں غلام ہوں اور آزاد نہیں۔ خدا مجھے جہاں جانے کا حکم دے گا، چلا جاؤں گا، یہ بہشت ہو یا دوزخ ہو۔“ جنید کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ اطاعت (عبادت) کو خدائی ارادے یا اس کی فطرت کی پیروی کی ایک مکمل صورت سمجھتا ہے۔ لیکن اس عظیم روحانی مقولے میں بھی ایک منطقی یا اسلوب بیان کا نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قطع نظر اس کے کہ قرآن میں کسی پرہیزگار آدمی کے دوزخ میں جانے کا حکم نہیں، جنید ایسا مقدس آدمی دوزخ میں جا ہی نہیں سکتا۔

لے لفظی معنوں سے قطع نظر آدمی کو حیرت ہوتی ہے، کہ آیا یہ جائز یا موزوں ہے، کہ ایک آدمی یوں گفتگو کرے، گو یا خدا بول رہا ہے۔

اسے نابود نہیں کر سکتی۔ یہ درست ہے، کہ اس کی نقیض (خلوص) جس حد تک کہ وہ خیر کی اساسی کیفیت کی نمایندگی کرتا ہے، اسی طرح شر کی ہر مقدار کو مغلوب کر سکتا ہے۔ لیکن چونکہ خلوص بر بنائے تعریف، منافقت کی نفی کرتا ہے، منافق اس علاج سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ لفظاً یہ تمام اقوال قرآنی تعلیم کے خلاف ہیں جس کے رو سے خدائی عذاب انسانی خطاؤں کے متناسب ہوتا ہے۔ جب کہ خدائی انعام ہمارے استحقاق سے کہیں زیادہ ہوتا ہے، ان اقوال کی درستی کا مدار یقینی طور پر ان کے منشا یعنی اس تاکید پر ہے، کہ روح القدس کے خلاف ارتکاب گناہ سے اجتناب کیا جائے۔ جس زاویہ نگاہ سے بھی دیکھیں، یہی تاکید واضح طور پر ان کی واحد معقول وجہ اور واحد نقطہ دراز (حیات ہے۔ جنید اور سمرقندی کے تقدس کے پیش نظر، ان کے مبالغہ آمیز اقوال سے (اگر ایسا کہنا جائز ہو) اس امر کا استنباط ممکن ہے کہ ان کا مقام کیا تھا۔ تمام فانی آگہی کو، ابدیت کے ایک لمحے میں جو حقیقت حقہ سے خالص مناسبت کا حامل ہے، سمونا اور یوں ہر شرک، ہر

۱۔ دل کا نام لینے سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اس سے انسان کی فطرت مراد ہے۔ اگرچہ بعد میں ذرہ کا ذکر اس مفہوم کو کمزور کر دیتا ہے، یہاں ہم دو ایسے مطلق خیالات کا ذکر پاتے ہیں، جو روحانی جذبات کے طوفان میں ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں، اور جو متضاد مسئلوں کو باہم ملا دیتے ہیں۔ جو چیز صرف ایک ذرہ ہے، وہ ہمارے دل میں واقع نہیں ہو سکتی۔ اور جو چیز ہماری فطرت میں واقع ہے، ہم اسے اخلاقی اور روحانی زاویہ نگاہ سے ایک جزو التجزی نہیں بنا سکتے۔

راستی کو چھپانے والے کفر اور ہر نفاق سے مبرا ہونا۔ فی الحقیقت یہ
ہیں معنی اس کلمے ”عہد حاضر کا بیٹا“ (ابن الوقت) کے جس کا اطلاق صوفیا
پر ہوتا ہے۔

بہشتی نعمتوں کا مفہوم: بہشتی نعمتوں کی فراوانی اور وسعت کو بیان
کرنے کی کوشش نے، کئی کمیائی استعاروں کو جنم دیا، جو صرف اسی وقت
بے چون و چرا تسلیم کیے جاسکتے ہیں، جب آدمی سادہ لوح ہو یا اس
کے برعکس غیر معمولی طور پر زہریک ہو، یا انسانی فراست اور دنیوی
زبان کے فہم کی کمزوری پر بالکل رضا مند ہو۔ اس اشاریت کو سمجھنے کی
پہلی کلید یہ ہے، کہ یہاں کمیت، کیفیت کا کردار ادا کرتی ہے۔ اور
تمثیل کی فراوانی، ہمیں اشیا کی تہ تک پہنچنے کی دعوت دیتی ہے۔ لیکن
ان کمیائی تمثیلوں کے پہلو بہ پہلو کئی اور مبالغوں سے واسطہ پڑتا ہے۔
جن کے منشا کو سمجھنے کے لیے اشیاء کی حقیقت کو جانچنا پڑتا ہے مثلاً
حدیث کی رو سے حوریں ستر سوٹ پہنے ہیں اور ہمیں بتایا گیا ہے، کہ بائیں
ہمہ وہ (حوریں) اتنی صاف شفاف ہیں، کہ ان کی ہڈیوں میں چلنے والا گودا،
مائع اور چمک دار شہد کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ لباس اشاریت ہے
نقاب کی جاذبیت کی اور یوں اس سے حسن کے رسمی اور الوہی پہلو
مراد ہیں۔ اور گودا غیر مخلوق جو ہر کی نمایندگی کرتا ہے جو خدائی جوہر کی
ایک صورت کے سوا اور کچھ نہیں یا خدا کی صفت حسن کی تجلی ہے۔ اس کا

لے ”ابن الوقت“ خوشامدی کے معنوں میں آتا ہے، غالباً مصنف صاحب الزمان
کی بجائے ”ابن الوقت“ لکھ گیا ہے، اسے قلمی لغزش کہہ لیجئے۔ (مترجم)

مطلب یہ ہے، کہ بہشت کی تمام اشیا میں خدا کو دیکھا جاسکتا ہے۔ لیکن مخلوق کی اضافیت اور خدائی جوہر کی مطلقیت کا تعلق، رسمی جمود اور تلافی کن شفافیت کے ختم نہ ہونے والے، اخفا اور اظہار کے کھیل کا تقاضا کرتا ہے۔

توجہ یہ اقوال: جب آدمی پڑھتا ہے، کہ بہشت میں ادنیٰ ترین بہشتی بھی فلاں فلاں انوکھی اشیا یا خوشیوں سے لطف اندوز ہوتا ہے، اس کی اتنی بیویاں اور نوکر ہیں، وغیرہ وغیرہ، تو انسان حیران ہوتا ہے، کہ بولوگ ایسی ظالم عیاشی کی قدر دانی کرتے ہیں، وہ بہشت میں کیا کرتے ہوں گے۔ نکتہ یہ ہے، کہ اصولاً اسلام اپنے ڈھانچے میں اکثر دنیوی ممکنات کو ہمیشہ سموئے رکھتا ہے، یہ اس کے ہاتھ میں ایسا پتہ (حریر) ہے، جس سے وہ تغافل نہیں برتتا۔ اوریوں وہ اپنے آپ کو ظاہراً مادی اور چھپور اپن کا خطرہ مول لے کر بھی، رحم نہ کہ عیاشی کے نقطہ خیال پر قائم رکھتا ہے۔ اسلام کسی حد تک نہ تو دنیا سے قطع تعلق اور نہ لطافت ذوق (عیش پرستی) ہی کا تقاضا کرتا ہے، بلکہ صرف ایمان باللہ اور خدائی قوانین پر ایسا عمل جو تمام بنیادی نیکیوں پر دلالت کرے، چاہتا ہے۔ اور یہ عقیدہ اور عمل ہی ہے، جو مومن کی روح کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ اسے دنیا سے علیحدہ کر کے اس کے مذاق کو پاکیزہ بنا دیتا ہے۔ ایک طرف تو اسلام سادہ ترین اور عیاش ترین ذہنیاتوں کو ملحوظ رکھتا ہے، بلکہ وہ انسانی ذہنیاتوں کی مختلف ساختوں کا اس حد تک خیال رکھتا ہے، کہ احادیث میں بعض اقوال ایسے بھی ہیں، جن کے مخاطب ایک خاص گنہگار ہیں، دوسرے نہیں۔ المختصر، اسلام انسانوں کے تنوع

کے علاوہ ان کی معذوری کا بھی لحاظ رکھتا ہے۔ اور دونوں روئے مبنی
بر رحم ہیں۔ علاوہ ان میں پیغمبر اسلام کو رحمتہ اللعالمین، یعنی سب کے
لیے رحم کہا گیا ہے۔

توجہ بہ جنت و دوزخ: جنت کی مبالغہ آمیز منظر کشی کے متعلق
جو کچھ کہا گیا ہے، بالکل اسی طرح (لیکن مخالف سمت میں) جہنم کی تمثیلات
کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں۔ مشرق اور مغرب کا تاریخی تجربہ بہت
اچھی طرح ثابت کرتا ہے، کہ گناہ گار کو گناہ سے روکنے کے لیے بہت
کچھ کرنا ضروری ہے۔ یہ درست ہے، کہ دوزخ کی ہیبت ناک تہیں
منظر کشی بھی، اکثر بیباک جرائم پیشہ لوگوں پر بے اثر ثابت ہوگی۔ لیکن
جب بھی وہ موثر ضرور ہوتی ہے۔ چونکہ وہ بعض روحوں کو تباہی
سے بچاتی ہے، اس لیے یہ بھی رحمت کا ایک حصہ ہے۔ لیکن حیات
بعد الممات کے استعاروں میں ہمارا تعلق صرف تحریریں اور دھمکی ہی سے
نہیں، مسترئیں اور دکھ بالترتیب، نیکی اور برائی، خوبی اور ناخوبی کے
تکوینی مرادفات ہیں۔ اور آخر الذکر کی حقیقت کو خدائی معیار کی روشنی
میں ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم فن خطابت کے موضوع سے تھوڑا سا
ہٹ گئے ہیں، لیکن موقع سے فائدہ اٹھا کر یہ اضافہ کر دینا چاہیے،
کہ بہشت اور دوزخ کی تمثیلات ہمیشہ سے خارجی اشیا کی ایسی اشارت
ہیں، جنہیں حسیاتی اصطلاحات میں بیان نہیں کر سکتے۔ اسی لیے مبالغہ
کرنا پڑتا ہے۔ بناءً علی ہذا یہ شکایت بے معنی ہوگی، کہ مثلاً بہشت کی
تمثیلات ایسی اشیا پر مشتمل ہیں، جنہیں انسانی نقطہ نظر سے ناقابل تصور
ناقابل فہم بلکہ لغو کہنا چاہیے۔ یہ حقیقت ہے، کہ ارضی انسان، جو ہوا و آسمان

کے قید خانے میں مجبوس ہے، کسی ایسی چیز کا تصور بھی نہیں کر سکتا، جو اسے ان کو اس سے حاصل نہ ہو، مگر اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں، کہ وہ اس خوش کن قید خانے سے باہر بے حد مسرور نہیں ہوگا۔ بالخصوص ان دوسری دریافتوں میں جو بے کراں طور پر زیادہ وسیع اور زیادہ عمیق ہیں۔

فراوانی تمثیلات کا مقصد! اس قول کا، کہ جنت اپنے آپ کو ہر مومن کے مزاج کے مطابق ڈھال لے گی، ایک طرح سے یہ مطلب ہے کہ مومن اپنے آپ کو مکمل طور پر جنت کے امکانات سے ہم آہنگ کر لے گا۔ اس بنا پر مبالغہ آمیز تمثیلات کے استعمال کا مقصد ارضی اصطلاحات کے رو سے یہ ہے، کہ جنتی لوگ تمثیلاً واستعارۃً، تو اس خمسہ کی بجائے لا محدود جو اس رکھتے ہیں، جن سے انہیں مسرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز ہمیں یہ بتاتی ہے، کہ جنتی فطری طور پر تمام ان چیزوں سے جو بہشت انہیں پیش کرتی ہے، بے انتہا مسرور ہوتے ہیں۔ جب پیغمبر اسلام نے ایک بدو کو جو گھوڑوں کا شوقین تھا، بتایا کہ اسے بہشت میں پر دار گھوڑا ملے گا، تو اس کا یہ مطلب نہیں، کہ جنت کے امکانات ہر ممکن خواہش کو پورا کر دیں گے۔ بلکہ وہ مومن کی ہر ممکن خواہش کو عملی جامہ پہنا دیں گے۔ یہ آخر الذکر توجیہ ضروری ہے، کیونکہ سچا عقیدہ، بالخصوص خدا کے حضور فطری طور پر غیر محتاط خواہشات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ عقیدے بغیر بہشت کا وجود نہیں۔ اور عقیدہ ہو تو بے معنی اور نقصان دہ خواہشات ناپید ہیں۔ نیز یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ ہر وہ مسرت جسے ہم معمول کے مطابق کہتے ہیں، وہ سماوی مسرتوں کی ایک طرح کی گونج دکنی ہی نامکمل کیوں نہ ہو اور بناءً علیٰ ہذا پیش بینی ہے۔

مثلاً تو قرآن بیان کرتا ہے، "جب بھی انہیں بہشتی میوہ پیش کیا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں، یہ تو وہی ہے جو ہمیں دنیا میں دیا گیا تھا" کیونکہ جو کچھ انہیں دیا گیا ہے۔ وہ اس سے ملتا جلتا ہے (۲: ۲۵)

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے، ایک مشرقی، اس خیال سے ابتدا کرتا ہے، کہ انسان کو اس دنیا میں بہ آسانی اپنی خواہشات سے محروم اور محبوب چیز سے جدا کیا جاسکتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکالنا، کہ ہم جس چیز کی تمنا کرتے ہیں، بہشت میں فوراً مل جاتی ہے، یہ ایک چھوٹا قدم ہے۔ اور فی الحقیقت اس قدم کی راہ میں ایک معصوم مگر کسی حد تک مصلحت اندیش منطق حائل ہے۔ نیز قرآن خود تعلیم دیتا ہے کہ مومن سے اللہ کی خوشنودی (رضوان) اس کے نزدیک، باغ بہشت سے بہتر ہے۔

اثر پذیر ی: آگے بڑھنے سے پہلے، ہمیں ایک لمحے کے لیے جذباتیت یا اثر پذیر ی کے سوال کی طرف لوٹنا چاہیے، جسے استعمالِ مبالغہ کے نفسیاتی پہلو سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ جب آدمی اہل مشرق کے روایتی تحریروں کو رہنمائی دہی ادب کے جیسے الفاظ لیلہ اور شاعری، پڑھتا، تو دیکھ کر حیران ہوتا ہے، کہ قدیم اہل مشرق کسی بصری، سمعی یا ذہنی جوش کے نتیجے میں کس آسانی سے رو پڑتے، اپنے کپڑے پھاڑ ڈالتے، زور سے ایک نعرہ لگاتے، بیہوش ہو کر گر پڑتے، یا مرجاتے۔ یہ مزاج ہمیں ایک ایسے عام پسند مذہب کی رہو بعض لحاظ سے نمائشی اور رسمی ہے،

لہ قرآن کے اس وعدے کی اساس پر، کہ "جنتی جو کچھ چاہیں گے، انہیں مل جائیگا" یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ تا حال بہشت میں وہ کون سی خواہشات ایسی ہیں، جو ممکن ہیں! اور نیز خود جنتیوں کی فطرت کیا ہے!

مگر بے سوچ سمجھی ریل پیل کو روکنے کے لیے بہت مناسب (موزونیت کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

بدو کا مزاج: استعارے کی زبان میں بدو ایک ایسا آدمی ہے، جو اپنی بیوی کے رخسار پر زبردست تحقیر سے مکھی کو مار دے گا۔ اور بھول جائے گا، کہ اس حرکت سے وہ اپنی بیوی کو بھی مار رہا ہے۔ اس تمثیل میں باوجود اس کے مقبول عام مضحک پہلو کے، موضوع زیر بحث کی سادہ اور غیر مبہم انداز میں وضاحت کی خوبی پائی جاتی ہے۔ ایک مثال: ایک خاص پرہیزگار کے قول کے رو سے زمین پر خدا کی یاد میں، ایک قابل نفرت جگہ پر بیٹھنا، اس سے بہتر ہے، کہ بہشت میں درخت کے نیچے بیٹھا ہو، اور خدا کو یاد نہ کر رہا ہو۔ اس قول کا منشا معصوم اور صاف شفاف ہے۔ لیکن تاہم اس کا لفظی مفہوم بہشت اور برگزیدہ افراد کے قرآنی تصور کی نفی کرتا ہے۔ ایک اور مثال: غزالی اپنی کتاب میں، جو شادی کے بارے میں ہے، ایک کنوارے مرد کا (جو طاعون سے مر رہا ہے) ذکر کرتا ہے، وہ بیوی کے لیے چیخ چلا رہا ہے، تاکہ خدا کے سامنے مطابق سنت حالت میں پیش ہو (یعنی شادی شدہ) یا مثلاً سمرقندی کے مطابق ایک عام آدمی صرف ایک دفعہ مرتا ہے، جب کہ ایک زائد روزانہ چالیس بار مرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں تمثیل کا منشا خواہ کچھ ہو، لیکن زیادتی یا پھر لغویت بھی، یہاں برتری و رفعت کی تخلیق کی خدمت سرانجام دیتی ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ فلاں مذہب فلاں جذباتی رجحانات پیدا کرتا ہے، تو یہ بات اس سے بھی زیادہ سچی ہے کہ الہام (مذہب) کو ایسے جذبات کا ضرور خیال رکھنا چاہیے، اور انہیں پورا کرنے کے لیے حقوڑا بہت آگے

آنا چاہیے۔ انسانی آرواح کے سامنے ایسی تمثیلات دیوان کی سطح کے مطابق ہوں، پیش کرنا، اور بغیر احساس دلائل کے ان کی کاپیاں پیش کرنا ہی اپنا یا یعنی عارضی ذرائع یا بدھ مذہب کے نجات دہندہ سراب کی صحیح تعریف ہے۔ بدھ کی بناوٹ ہی ایسی ہے، کہ وہ سردار، گورنر یا بادشاہ بننا چاہتا ہے۔ وہ تند مزاج، فیاض اور من چلا ہوتا ہے۔ اس کی متخیلہ کی رسائی صرف دولت تک ہی نہیں ہوتی، بلکہ طاقت، اقتدار، اور شان و شوکت تک بھی۔ اس لیے اسے ایک ایسی جنت کی پیش کش ضروری ہے، جو اسے موہ لینے کے قابل ہو۔

مبالغہ ہر مذہب میں ہے؛ چلیے، اسے جانے دیجئے، بے ضرر مبالغہ بلکہ بے ضرر بے سرو پا باتیں کسی خاص ایک نسل یا مذہب سے مخصوص نہیں ہیں۔ مثلاً یہ عیسائی فضا میں بھی ہمیشہ بطور ایک ناگزیر مبالغے یا بطور ایک کمتر برائی کے پائی جاتی ہیں۔ جب ایک پارسا آدمی، ازراہ انکسار یا ہمدردی خود کو ایسے گناہوں کا مرتکب کہتا ہے، جو اس نے نہیں کیے ہوتے، یا وہ اپنے آپ کو سب سے بڑا گناہ گار یا بدترین انسان گردانتا ہے، یا وہ اس لیے احمقانہ حرکات کرتا ہے، تاکہ اس سے نفرت کی جائے، اور اس پر دھیان نہیں دیتا، کہ دوسرے لوگوں کی روحوں پر اس کے رویے کا کیا اثر

اسے یہ قابل توجہ ہے، کہ عربوں کے نوشتوں میں کس کثرت سے ایسی تلمیحات کا ذکر ملتا ہے۔ جو ہمیں ایسے معاشرے کی یاد دلاتی ہیں، جو بہ یک وقت سر قبیلی، فیاض اور تجارت پیشہ ہے۔ خون بہا، ادا بیگی، قرضہ، بر غمال، شفاعت اور اسی طرح کے اور تصورات عرب نفسیات کے سنگ میل معلوم ہوتے ہیں۔

پڑے گا، وغیرہ وغیرہ۔

عرب خصوصیات کا زوال: ایک اور زاویہ نگاہ سے ادھر توجہ منعطف کرنا اہم ہے، کہ معاصر دنیا میں، اکثر اقوام کی طرح، عرب بھی زیادہ تر اپنی اصلی خصوصیات کو ضائع کر چکے ہیں۔ علاوہ انہیں وہ جن اوصاف کو مختلف مقدار میں دوسری مسلم اقوام کو منتقل کر چکے ہیں، پہلی نظر میں، انہیں انوکھے واقعہ پر جو مثبت نتیجہ مترتب ہوتا دکھائی دیتا ہے وہ فی الحقیقت ایک (اخلاقی) کمزوری ہے۔ یہ بات بالکل بے سود ہے، کہ عہد حاضر کا انسان، بعض ایسے تجربوں کی بنا پر جن کی وجہ انسانیت کا انحطاط ہے، ممتاز ہے (حالانکہ) روحانی طور پر وہ نرم اور غیر موثر اور ذہنی طور پر ہر ممکن غداری کے ارتکاب کو تیار ہے، جسے وہ عقل کی معراج خیال کرے گا۔ جب کہ فی الحقیقت یہ غداریاں، قدیم لوگوں کی انتہائی سادگی اور جذباتیت سے کہیں زیادہ لغو ہیں۔ بالعموم، عہد حاضر کا انسان ایک کند ذہن مخلوق ہے، اور اس کا بہترین ثبوت یہ ہے، کہ وہ اب بھی صرف اسی قوت محرکہ سے تاثر کی اہلیت رکھتا ہے جو اسی کی طرف لے جاتی ہے۔ اور جو اس جہود سے کسی طرح بہتر نہیں، جو کشش ثقل سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ پس آدمی کی اضطرابی حرکت ہے، جو خود کو ندی کی موج کے سپرد کر دیتا ہے، اور خیال کرتا ہے، کہ وہ اپنے اضطراب سے خود ہی یہ لہر پیدا کر رہا ہے۔

معنوی تکرار: مبالغہ اور بے ربط الفاظ کی بحث، عربوں کے تکرار معنوی کے بارے میں چند الفاظ کا تقاضا کرتی ہے۔ پہلی مثال کے طور پر ہم قرآن کی مندرجہ ذیل آیت پڑھتے ہیں: کیا میں اس کے سوا

کسی اور کو خدا مانوں! اگر رحم کرتے والا خدا مجھے دکھ دینا چاہے تو ان کی شفاعت سے مجھے کوئی فائدہ نہ ہوگا، بلاشبہ میں اس وقت واضح گمراہی میں ہوں گا" (۳۶ : ۲۳-۲۴) آخری فقرہ اس بات کی وضاحت نہیں کرتا، ہونی نقصہ واضح ہے۔ یعنی کوئی آدمی بھی جھوٹے معبودوں کو ہرگز تسلیم نہ کرے۔ بلکہ اس امر پر زور دینا مطلوب ہے، کہ یہ غلطی اتنی دقیق اور عسیر الفہم نہیں، کہ اس کی سنگینی کو کم کرنے والے حالات کا بہانہ تراشا جائے۔ نہیں بلکہ (یہ غلطی) ناقابلِ معافی ہے۔ کیونکہ خدائی یکتائی کی صداقت بوجہ غیر معمولی وضاحت کے اپنے آپ کو (انسان پر) مسلط کر دیتی ہے، جیسا کہ سینٹ تھامس (Thomas) کا قول ہے، اور بنیادی طور پر یہ ہستی مطلق کی ایسی مابعد الطبیعیاتی شہادت کا سوال ہے، جو موضوعاً فطری اور جبلی ہے، اور معروضاتِ اشیا کی فطری گہرائیوں میں موجود ہے۔ ایک اور مثال: اسی سورت کی مندرجہ ذیل آیت میں ایک اور مثال پائی جاتی ہے، "اور جب انہیں کہا جاتا ہے، کہ جو کچھ خدا تعالیٰ تمہیں دیا ہے، تم اس کا ایک حصہ اللہ کی راہ میں دو، جو مشرک ہیں، وہ کہتے ہیں، کیا ان لوگوں کو کھلائیں، کہ اگر خدا چاہتا تو انہیں کھلا دیتا۔ تم واضح غلطی کا از نکاب کھڑے ہو" (۳۶ : ۲۶) یہاں بھی آخری قول پیشتر

لے آج کل بے لاگ بے دینی کا تذکرہ بڑا عام ہے۔ اس حقیقت سے قطع نظر کہ خلوص نہ تو غلطی کو غلطی بننے سے روکتا ہے، اور نہ کسی طرح اس کی اہمیت میں اضافہ کرتا ہے۔ بہر حال اس نظام خلوص یا خلوص نما خود پرستی میں ایک ایسا نقطہ پایا جاتا ہے، جو مکمل گناہ کی تشکیل کرتا ہے۔ اور جو حقیقت (صداقت) اور رحم تک داخلے کو بند کر دیتا ہے۔

مذکور خیال کی واضح حقیقت پر زور دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے،
 کہ کفار کی حق دشمنی کا یہ عالم ہے، کہ فیاضی، جو بہر حال انسانی فطرت میں
 موجود ہے، اور جس کا تعلق فطری وصف سے ہے، انہیں کھلی غلطی دکھائی
 دیتی ہے۔ جس سے ان کی کج فطرتی کا صحیح اندازہ لگ سکتا ہے۔ کفار
 خدا کی قدرت مطلقہ کو انسانی آزادی سے ہم آہنگ نہیں کر سکتے۔ اور
 اس بنا پر وہ منافق ہیں۔ کیونکہ روزمرہ کا تجربہ ثابت کرتا ہے، کہ انسان
 آزاد ہے۔ اور اس کی سب سے بڑی دلیل وہ فرق (امتیاز) ہے جسے
 ہر انسان آزاد اور مجبور مخلوق کی حالتوں میں سمجھ سکتا ہے یعنی وہ بے ساختہ
 امتیاز جو آزادی کے حقیقی خیال کی تشکیل کرتا ہے۔ رہی یہ حقیقت کہ مخلوق
 کی آزادی کا دار و مدار خدائی مرضی پر ہے، یا یہ عالم امکان میں، قدرت
 کاملہ یا اختیار مطلق کی ایک جھلک ہے، کسی طرح بھی ہمارے آزاد ارادے
 کی ٹھوس حقیقت کو باطل نہیں کر سکتی۔ جس کے بغیر اخلاقی بھلائی یا برائی
 کے تصور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

انسانی پیچ میرزی: اسلام کی ایک اور خصوصیت، جس سے اہل مغرب
 خاص طور پر بدکتے ہیں، وہ ہے جسے انسانی پیچ میرزی کہنا چاہیے۔ اس
 وصف کی وضاحت اس تشویش سے ہوتی ہے، جو وہ ہیو مانزم کے
 فروغ کو روکنے کے لیے ہر بڑائی کا انتساب صرف خدا کی طرف کرتے
 ہیں، یعنی وہ اشیا پر اس طرح غور نہیں کرتے، جو دیوبیکر یا ابلیسی انسانوں

۱۔ جیسا کہ ایک بہت مشہور حدیث میں مذکور ہے، خدا کے بغیر نہ (کسی میں)
 قوت ہے نہ طاقت۔

کے مسلک کی طرف رہ نمائی کرے۔ قرآن میں ایسے ہم معنی الفاظ رجن میں بہ ظاہر انبیاء کی پیچ میرز می کا ذکر ہے) کی تشریح بھی اسی تشویش کی روشنی میں کی جانا چاہیے۔ اگر کسی پیغمبر کو صالحین میں شمار کیا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ اسلامی تناظر میں اس کا کوئی اور پہلو قابل توجہ نہیں ہے۔ جو کچھ انصاف اور پارسائی کے علاوہ ہے (اور جو اسی بنا پر سادہ مسلمانوں کے لیے مثال نہیں بن سکتا، وہ ایک لحاظ سے تو ایسا راز ہے، جس سے ایک عام مذہب کو کوئی لگاؤ نہیں ہوتا، دوسرے لحاظ سے وہ ایک ایسی خوبی ہے، جس کی عظمت صرف خدا سے مخصوص ہے) ایک اور عنصر جسے کبھی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونے دینا چاہیے، یہ ہے، کہ قرآن میں جو بولتا ہے، وہ خدا ہے، انسان نہیں۔ اور قرآنی پیغمبانت کا ایک واضح مقصد، انسانی پیچ میرز می کی نشاندہی کرنا ہے۔ صرف اپنے لیے نہ، بلکہ انسان کے فائدے کے لیے اور نظریہ توحید کے سلسلے میں۔

۱۔ صالح کا لفظ مکمل نمونہ، توازن، اصلاح اور تسکین اور حقیقی کمال کی طرف واپسی کے معنوں کا جامع ہے۔ یہ وہ تمام اوصاف ہیں۔ کہ اسلام جن کی باضابطہ طور پر پیغمبروں سے توقع رکھتا ہے۔

۲۔ اس جھوٹی آزادی اور بغاوت کے نرماتے ہیں، اسلامی اخلاق پیچ میرز می اطاعت اور خدمت کو سمجھنے کا کچھ زیادہ امکان نہیں۔ یقیناً ہر شخص کو خالص انسانی مظالم کے خلاف بغاوت کا پورا حق حاصل ہے۔ لیکن اس اتفاقی سوال سے قطع نظر، کوئی شخص اپنے آپ کو خدائی قالب کے حوالے کرنے کی بجائے کسی اور چیز کی تمنا نہیں کر سکتا۔ یہ دخدائی قالب، ہی ہمارا منبع، نقش اول اور مکمل نمونہ ہے صرف یہی (باقی حاشیہ ص ۳۷ کے نیچے)

برائی اور خدا: قرآن کی مندرجہ ذیل آیت میں، بذریعہ تناقض ایک عقائد کی وضاحت کی مثال پیش کرتا ہوں۔ ”وہ سزا دیتا ہے، جسے چاہتا ہے اور معاف کرتا ہے، جسے چاہتا ہے۔“ (ایک متوالی خیال جو کئی طریقوں سے بیان کیا گیا ہے) ”میں صبح کے خدا کی پناہ مانگتا ہوں، اس برائی سے جو اس نے پیدا کی“ (۱۱۳: ۲) اور وہ آیات جن میں مذکور ہے ”خدا جسے چاہتا ہے، گمراہ کرتا ہے“ ان میں سے بعض جملوں سے یہ ظاہر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ خدا کسی اصول کا پابند نہیں۔ کیونکہ اس کے کسی عمل کی کوئی غایت نہیں اور نیز یہ کہ وہ براہے (نعوذ باللہ) کیونکہ وہ برائی کو پیدا کرتا ہے، ان آیات کی صحیح تشریح، خدا

(بقیہ جاشیہ ص ۳۶) ہمیں اصل کی طرف لوٹنے کی اجازت دے کر تسکین قلب عطا کرتا ہے۔ ہم اپنے مقصد کو مکمل طور پر قبول کر کے ہی سچی آزادی حاصل کرتے ہیں لیکن صرف تمام دنیوی ترجیحات کو چھوڑنے سے خدا کی ذات میں اور اس کے وسیلے سے ملتی ہے۔

۱۔ بعض اوقات علمائے دین، اس معقول وقت سے ٹھوس پارسائی یا اندھی اطاعت کی آڑ میں ادھر ادھر ہٹ گئے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص بہ ادعا اس امر کو ترجیح دیتا ہے، کہ خدا اپنی مرضی کرنے میں آزاد ہے، کیونکہ اس کے بڑا اور کوئی نہیں۔ اور خیر اس لیے خیر نہیں، کہ اس میں کوئی ایسا ذاتی وصف پایا جاتا ہے، جو براہ راست نہ کہ بالواسطہ، خدائی کمال کے فلاں فلاں پہلو کو پیش کرتا ہے، بلکہ صرف اس لیے کہ یہ خدا کی مرضی ہے۔ اس میں پہلی غلطی تو یہ ہے کہ قدرت مطلقہ آگاہان کو اختیار مطلق سے گڈمڈ کر دیا ہے۔ اور دوسری یہ کہ وہ بھول گئے ہیں کہ خیر کی اساس خدائی حکم نہیں، بلکہ فطرت خداوندی کی ذاتی خوبی ہے، اگر دو اور دو چار بنتے ہیں، تو یہ اس لیے سچ ہے، کیونکہ خدا خود صداقت ہے، اور یہ (یعنی دو اور دو کا چار ہونا) اس لیے (سچ) نہیں، کہ خدایا تو قادر مطلق ہے یا مختار مطلق۔

کی صحیح تعریف (جو اسماء حسنی پر مبنی ہے) فراہم کرتی ہے اور سب سے
 بڑھ کر ان رحم کے (صفاتی) ناموں سے جو ہر سورت کے عنوان پر مرقوم
 ہوتے ہیں۔ یہاں حسب ذیل سوال پیدا ہوتا ہے، خدا کیسے عذاب
 دے سکتا ہے، کیونکہ وہ جو کچھ چاہتا ہے، کرتا ہے اور وہ برائی کی تخلیق
 کیسے کر سکتا ہے، جب وہ رحمان و رحیم ہے، قدوس ہے، اور سراپا
 انصاف ہے۔ جواب حسب ذیل ہے: اس ادعا کا، کہ خدا اپنی مرضی
 کے مطابق سزا دیتا ہے یا معاف کرتا ہے، مطلب یہ نہیں ہے، کہ وہ
 بے اصولا ہے، بلکہ یہ کہ اس کی خوشنودی، ان مقاصد کی نمایندگی کرتی ہے
 جو ہماری محدود عقل کی رسائی سے بچ نکلتے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ خدا برائی کی
 تخلیق کرتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں، کہ وہ اسے پر حثیت شر پسند کرتا ہے۔
 بلکہ وہ اسے بالواسطہ طور پر خیر کثیر کے ایک جزو یا ایسے چھوٹے تشکیلی عنصر کی
 صورت میں پیدا کرتا ہے جس کی وسعت برائی کو سمولیتی ہے یا اس کی
 تلافی کر دیتی ہے۔ یہ حقیقت مزید تھوڑی سی تشریح چاہتی ہے، اگرچہ ہم
 اس طرح موجودہ باب کے موضوع سے تھوڑا سا پرے ہٹ جائیں گے۔
 بر بنائے تعریف، ہر برائی جزو ہے، کل نہیں۔ اور یہ سلبیات یا جزوی عدم،
 جو شر کی مختلف شکلیں ہیں اور جو اس لحاظ سے ناگزیر ہیں، اگرچہ کہ دنیا نہ تو عین خدا ہے، نہ
 عین خدا ہو سکتی ہے اس لیے لامحالہ خدا کی ذات سے باہر واقع ہے۔ لیکن

لے کم از کم انسانی سطح پر موسیٰ علیہ السلام کی کہانی پر اسرار اور محال مجسم استاد کے ساتھ (۸۲-۷۵)

نہایت بحث مسئلے کی ایک مستند مثال ہے۔ جو بات مذکور ماہر فن کے بارے میں درست
 ہے، وہ خدا کے بارے میں کہیں زیادہ درست ہے۔

ان کے اس تکوینی عمل کے رو سے کہ وہ مجموعہ خیر کے ضروری عناصر ہیں، ایک لحاظ سے تمام شر، اس خیر میں سموئے ہوئے ہیں۔ اور اس زاویہ نگاہ سے یہ کہنا ممکن ہے کہ مابعد الطبعیاتی طور پر شر کا وجود نہیں۔ اور شر کا تصور فی الحقیقت، اشیا کا غیر مکمل مشاہدہ ہے۔ جو اس مخلوق کا وصف خاص ہے، جو خود غیر مکمل ہے۔ چنانچہ انسان غیر مکمل کل ہے۔

بدی کا وجود: جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، شر کا وجود دنیا میں ہے۔ کیونکہ دنیا عین خدا نہیں۔ اب ایک خاص زاویہ نگاہ سے، جس سے وید کے ماننے والے بالخصوص آگاہ ہیں، دنیا خدا کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ مایا آتما ہے، اور سمسار، نروان ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے شر غیر موجود ہے۔ اور ٹھیک ٹھیک یہی زاویہ نگاہ تکوینی کلیت کا ہے، اسے قرآن میں مندرجہ ذیل تضاد

۱۔ بعض اوقات شر کے وجود اور خدائی خیر میں تضاد کے معقول سوال کو حل کرنے کے لیے، حیران کن کمزور دلیلیں استعمال کی گئی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں، کہ شر بطور خالص تضاد اور کاملاً خارجی انداز میں کسی ضابطے کی شرط سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے چیز کا سایہ۔ اور یا یہ صورت خالصتاً ہمارے روایتی رویے وغیرہ سے بوجہ تضاد پیدا ہوتی ہے۔ گویا خدا انسانوں کو اساساً غیر حقیقی خطاؤں کے سبب سے دھکا دیتا ہے۔ بارہا معاشرتی اخلاق کو جو بیرونی وصف ہے، خیر سے جو اندرونی خوبی ہے، خلط ملط کر دیا جاتا ہے اور بھول جاتے ہیں۔ کہ خیر کسی رسمی ضابطے کی پابند نہیں۔ غرور انسان کی اندرونی بدی ہے، اور غرور برا ہے، خواہ وہ خارج میں خود کو غیر قانونی حیثیت میں پیش نہ کرے۔ واقعۃً شر خیر کا بگاڑ ہے۔ یہی بات کہ مادہ مابینتا خیر ہے، بگاڑ کو شر بننے سے نہیں روک سکتا۔ جو فی ذاتہ کاملاً حقیقی چیز ہے۔ ۲۔ نیز یہ وحدت وجود کی ایک جائز صورت ہے وحدت وجود جو ہر زاویہ نگاہ سے درست ہو، اس وقت ناجائز ہے جب اس اطلاق مخصوص اور غیر مشروط ہو، اور اشیا کو خدا کے اجزا کہا جائے (خدا ننخوا سنہ) گویا غلطی اصطلاح میں نہیں بلکہ فلسفے میں ہے۔

سے تجویز کیا گیا ہے۔ ایک طرف قرآن کہتا ہے، کہ خیر کا منبع خدا ہے، اور شر کا منبع تم خود ہو، دوسری جگہ کہتا ہے، کہ ہر چیز کا منبع خدا ہے (۴: ۷۸-۷۹)۔ پہلی آیت کو دوسری کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے، جو زیادہ جامع اور زیادہ حقیقی ہے۔ اور یہی فرق ہے جو مزوی مشاہدے میں اور کلی مشاہدے میں۔ اور چونکہ دونو آیتیں اکثر ایک دوسرے کے بعد مذکور ہیں، جو زیادہ جامع ہے، وہ پہلے آئی ہے۔ نیز اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ الہامی علم کلام، سطحی تضاد سے سروکار نہیں رکھتا، اور وہ صرف نفوذ اور ترکیب اشیا کو اہمیت دیتا ہے۔ ایک اور مثال: قرآنی تضاد کی ایک مستند مثال مندرجہ ذیل آیت میں پائی جاتی ہے۔ کوئی چیز خدا کی مثال نہیں، اور یہ خدا ہے جو سنتا ہے اور دیکھتا ہے۔ پہلے اور دوسرے ادعاؤں میں بر ملا تضاد کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے، کہ یہ ظاہری مشابہت، جس کے بغیر دنیا کی ایک چیز بھی ممکن نہیں اس مثال میں ایک طرح کی مشابہت کا ذکر ہے، جو اس امر کا ثبوت ہے، کہ اشیا اور خدا میں مماثلت پائی جاتی ہے، یہ (مثال) کسی طرح بھی نہ تو کسی قابل تصور مشابہت پر دلالت کرتی ہے اور نہ ذات خداوندی کی کامل اور ادراکیت کو مٹا سکتی ہے۔

بے ربط باتیں: مغربی ممالک کا باشندہ دو بے جوڑ الفاظ سے جن میں بظاہر کوئی تعلق نہیں ہوتا، اکثر سخت مایوس ہوتا ہے، مثلاً پیغمبر ۵۲ اسی طرح یہ تضاد:

”یہ نہیں ہے مگر ایک تنبیہ دنیا والوں کے لیے یعنی تم سے اس آدمی کے لیے جو سیدھا راستہ چاہتا ہے۔ مگر تم سے یہ نہیں ہو سکے گا، جب تک مخلوق کا خدا نہیں چاہے گا“ (۸۱: ۲۹-۲۷)

اسلام، بھوک اور غداری سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں (بھوک اور غداری) میں دنیوی بد امنی کا ذکر ہے۔ پہلی مثال میں خالص جسمانی اور دوسری میں معاشرتی اور اخلاقی کسی قطعی چیز کی طرف اس کے بعض مخصوص پہلوؤں کے ذکر سے، اشارہ کرنا، ہو قدر مشترک کے عدم ذکر کی بنا پر بے بوڑ معلوم ہوتے ہوں، صرف عربوں سے مخصوص نہیں۔ بلکہ انجیل اور اکثر مقدس کتابوں (شاید فی الحقیقت) سب میں ہے بہر حال زبانوں میں بالواسطہ تحریک ذہنی کا امکان پایا جاتا ہے، ہوالفاظ کے خالص بیانی کردار کے پہلو بہ پہلو چلتی ہے۔ اور حدود درجہ مختلف انداز ہائے بیان اور تراکیب کو جنم دیتی ہے۔

قدر مشترک: تضاد اور مبالغے کی حیثیت ایک سی نہیں۔ بہر حال تضاد مبالغے سے اس حیثیت میں مربوط ہے کہ وہ آخر الذکر سے ایک ایسے واضح تعلق کی نشاندہی کرتا ہے، جو سطحی تضاد کو مکمل معنویت عطا کرتا ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ تکرار معنوی کی صورت میں بھی یہ زبان ہی کا سوال ہے جو فوری اور بالواسطہ ہے، جو ایک طرف بیش بہا صداقت کے بارے میں مقدس جذبات اور انکسار کا اور دوسری طرف خدائی نظام کی ماورائے عقل چمک دمک کا اظہار کرتا ہے۔

منطقی اور غیر منطقی ترکیب الفاظ: اگر کسی فقرے کے لغوی الفاظ کا

لے اس میں شبہ نہیں۔ کہ تناقض سے عام کلامی مباحث میں یوں کام نہیں لیا جاتا، جیسے منطقیوں کا طریقہ ہے، نیز خطیبانہ طرزِ ادا اور کلامی طریق بیان الہامی پند و نصائح کی سطح پر ایک دوسرے سے گھل مل جاتے ہیں۔

منطقی ربط (ترکیب) اس کی صداقت اور تقدس کا معیار یا ضمانت نہیں۔
 تو زبان کے مبہم اور کم و بیش متناقض مخصوص طرز ادا کو غلطی یا کمزوری کی
 نشانی بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس سے قطع نظر کہ کئی لحاظ سے مقدس زبان عام
 طریق مطلب رسائی کی بجائے زبردست انتباہ کا کام دیتی ہے، اس لیے
 ناگزیر طور پر عام زبان کے مقابلے میں غیر محدود وسعت کی حامل ہوتی ہے۔
 چنانچہ کلیدی الفاظ کے خطیبانہ انداز کا خاص منطق سے ہم آہنگ ہونا
 ضروری نہیں جو کچھ مقدس زبان کے بارے میں اس لفظ کے صحیح مفہوم
 کے رو سے درست ہے، وہ روحانی زبان کے بارے میں بھی جو اس کا
 فیضان ہے، اسی طرح درست ہونا چاہیے۔ بلاشبہ منطقی انداز بیان یا
 زبان کی یکساں اور مربوط سطح عظیم صداقت اور اسی طرح الہام کے اظہار
 کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ (اس کی نقیض کو درست کہنا لغویت ہوگی) لیکن
 حقیقت مطلقہ کی آگہی دیوں کہنا چاہیے، زبان کے ظاہری ڈھانچے کو
 مکمل طور پر توڑ پھوڑ سکتی ہے۔ اور اس معاملے میں یہ ضرور تسلیم کرنا
 پڑے گا کہ صداقت اپنے انداز بیان کو حق بہ جانب ٹھہراتی ہے اور انسانوں
 کی روحانی صداقتیں ان کی زبان کے بیرونی ڈھانچے کو قابل معافی گردانتی ہیں۔
 مابعد الطبیعی حقائق: ہر چند یہ امر اس مخصوص موضوع سے علیحدہ ہے، لیکن

۱۔ زمین (Earth) کے قواعد کے رو سے انتباہی عنصر کو اس اطلاعی عنصر
 پر جو مطابق زبان ہے، تفوق حاصل ہے، کیونکہ انتباہ بھی اپنے طور پر اور اپنی
 باری پر اطلاعی عمل سرانجام دیتا ہے۔

۲۔ بھگوت گیتا کو دیکھو، جس کی زبان مکمل طور پر سادہ ہے اور یکساں سطح رکھتی ہے۔

یہ حقیقت ماسبق سے غیر متعلق نہیں۔ کہ مسلمان جہاں تک ممکن ہو، مابعد الطبیعیاتی صداقتوں کو بطور داخلی (موضوعی) تجربے کے بیان کرتے ہیں۔ جب کہ ہندوان حقائق کو خالص خارجی شمار کرتے ہیں۔ گویا کہ داخل کا وجود ہی نہیں۔ لیکن جب ہم وید کی ماورائی معروضیت کو دیکھتے ہیں، تو یہ حمل معلوم ہوتا ہے، یہ درست ہے کہ مسلمان بھی اپنے نوافلاطونی رسائل میں یہی کچھ کرتے ہیں، مگر ان کی اساس ہمیشہ قرانی اور اسلامی رہی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، بلاشبہ صوفی ازم کے عام اظہار کی حیثیت موضوعی ہے، یعنی وہ ماورائی حقیقت تک رسائی کے منازل کو خارجی اور غیر متغیر خودی کے لفافے کے زیر اثر اس طرح پیش نہیں کرتے جس طرح کہ وہ اخلاقی مقامات کے تحت پیش کرتے ہیں خواہ اس اصطلاح کا کتنا ہی وسیع اور عمیق مفہوم کیوں نہ مراد لیا جائے۔

صوفیوں کے احوال اور مقامات لا محدود ہیں، اور ان کی تشریح کا انحصار اس پر ہے کہ صوفی مصنف کس طریق کا پیرو کار ہے۔ لیکن یہ صورت حال ان تجربات کو بطور علامت ہوالہ) واضح مکمل معروضیت اختیار کرنے سے نہیں روک سکتی۔ ورنہ ان کا ذکر ہی بے سود ہو گا اور نہ علاوہ انہیں (اور اس پر مزید زور دینا چاہیے) یہ امر اسلام کو اس سے منع کرتا ہے کہ اس کا اعتقاد می نظریہ، معروضی شکل میں مابعد الطبیعیاتی اور تکوینی خصوصیت کا حامل ہو۔ جو قرآن اور سنت پر مبنی ہو، اور جو اپنی ساخت میں بعض اوقات یونانی فلسفے کی بعض مخصوص اقسام سے متاثر ہوا ہو۔

لیکن اسلام میں سچی روحانیت کا دار و مدار ہمیشہ مذہب کی معروضی موضوعیت پر رہا ہے، اور اس طرح وہ خلوص عقیدہ اور اس اندرونی نیکی

سے وابستہ رہی ہے، جسے توحیدی صداقت متعین کرتی ہے۔ جس کے
 لیے قرآن اور پیغمبر اسلام کا عمل نمونے کا کام دیتا ہے۔ تصوف میں
 جدت کا پہلو یہ ہے، کہ یہ اپنے آپ کو انسانی اوصاف کا یا ان اوصاف کا جو مذہب میں
 یا حقیقت مطلقہ کی آگہی میں راسخ ہیں، اور جو بر بنائے جبلت مافوق الفطرت
 شمار ہوتے ہیں، مابعد الطبعیاتی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔

دنیا کی حقیقت اور قرآنی اسمائے حسنی

چار اسمائے حسنی: خدا اول، آخر، ظاہر اور باطن ہے۔ اور وہ مکمل طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے، سورۃ الحديد کی یہ آیت، کلمہ شہادت کی طرح ہر ایک وقت ما بعد الطبعیاتی ہے اور وجودی بھی، اور اسی علامت کی بنا پر روحانی کیمیا بھی۔ اس میں زمانی اور مکانی اشاریت میں تقابل پیدا ہو گیا ہے، اور نتیجتاً ایک ایسا مرکب تشکیل پا گیا ہے، جو کائنات کے تمام بنیادی پہلوؤں پر حاوی ہے۔

الاول والاخر کی وضاحت: الاول اس لحاظ سے بنیادی عنصر ہے، کہ اسے ظہور پر سبقت حاصل ہے۔ الآخر بھی، جو اس کے بعد آتا ہے، بنیادی عنصر ہے، جو بذریعہ ظہور یا وجود خارج میں جنم لیتا ہے، لیکن چونکہ وہ ایک غیر مرئی مرکز کی طرح پردے میں ہوتا ہے، اس لیے اسے باطن اور الغیب بھی کہتے ہیں۔ ہر چند دراصل وہ مشتمل بر اظہار ہوتا ہے، بلکہ اگر ایسا کہنے کی اجازت ہو، تو میں کہوں گا، کہ کائنات کے ظہور کی مثال ایک موج کی سی ہے، جو بنیادی عنصر سے نکل کر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

لَهُ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ سورت کا نام الحديد ہے، کیونکہ اس میں لوہے کو آسمانی نعمت کہا ہے۔ اس میں کافی مصائب ہیں تو انسانوں کے لیے فوائد بھی ہیں

وَنَزَّلْنَا سُلَيْمًا شَدِيدًا وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ

حالانکہ ظاہری طور پر وہ خارج میں موجود رہتی ہے، علاوہ انہیں عالمگیر
ظہور، خارجی حیثیت میں بنیادی عنصر ہے، جب کہ یہی بنیادی عنصر ایک
نسبت سے اپنے سیمیائی وجود کی بنا پر مائرائے ادراک اور داخلی شمار
ہوتا ہے، اولیت، داخلیت، بعدیت اور خارجییت اس بنیادی عنصر
کے ایسے چار پہلو ہیں، جو عناصرِ اول کے ظہور کے حال اور مستقبل کی تعیین کرتے ہیں۔
بہ صورت اول زندگی کا ایک دور یا کئی ادوار اور اسی طرح زمانے کے
کئی سلسلے پیش نظر رکھنے ہوں گے۔

چند اور اسمائے حسنی: ایک طرف الاول اور الاندلس جس کی کوئی
ابتدا نہیں، اور الآخر اور الابد (جس کی کوئی انتہا نہیں) میں ظاہری مماثلت
پائی جاتی ہے، یہی حالت مندرجہ ذیل اسماء کی ہے، القدریم اور الدائم،
المبدع (ابتدا کرنے والا)، المعید (لوٹانے والا)، المقدم (آگے لانے والا)

۱۰ اگر ہم مناظر حیات کو بنیادی عنصر (ذات باری) کا حصہ سمجھیں، یا یہ فرض کر لیں، کہ
ظہور سے اس میں تبدیلی ہوئی ہے، تو صرف اس وقت اشیائے خارجی وجود یا وحدت
وجود کا سوال پیدا ہوگا۔ ۱۱ یہ بات نہیں بھولنا چاہیے کہ سیمیائی وجود بھی ایک
لحاظ سے حقیقی ہے ۱۲ اس دنیا کے وجود پیشتر صرف میرا وجود تھا۔ بعد از ظہور میں اپنی
ذات اور مظاہر فطرت میں موجود رہا۔ جب دنیا ختم ہوگی، صرف میں رہ جاؤں گا یہ
ایسا ہے، جیسے زندہ اشیا میں احساس نفوذ کر جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی
درست ہے، کہ میں زندہ اشیا میں نفوذ کر گیا ہوں، اور یہ بھی غلط نہیں، کہ میں نے
نفوذ نہیں کیا، کیونکہ میرے بغیر اور کسی چیز کا حقیقی وجود نہیں، بھگوت گیتا۔
۱۳ اسی بنا پر خدا کو الوارث اور مالک یوم الدین کہا جاتا ہے۔

اور اَلْمُوْتُ خرد روکنے والا، اَلْبَدِیْعُ عدم سے پیدا کرنے والا اور اَلْبَاقِیُّ
دباقی رکھنے والا ہیں۔

اولیت اور آخریت کی مزید تشریح بنیادی عنصر کو زندگی کے دوار
سے جو تعلق ہے، یہ دو لفظ رازل اور ابد، نہ اس کی حیثیت کی تعیین کرتے
ہیں نہ فرض منصبی کی۔ بلکہ اس کے دو ایسے پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہیں،
جن کا تعلق براہ راست زندگی سے ہے۔ اور خدائی عنصر کو ہم اس
لیے الاول اور الآخر نہیں کہتے، بلکہ وہ اشیا کو پیدا کرتا ہے، اور پرکھ کر پھر
انہیں اپنی ذات میں سمولیتا ہے، بلکہ وہ تو اپنی ذات میں ازلی و ابدی
ہے۔ وہ خود ہی اپنی ماہیت اور منتہائے مقصود اپنا سبب اور مسبب
اور اپنی مطلقیت اور بے کرانیت ہے۔ مخلوق اشیا کی نسبت سے
خدا اول و آخر ہے، لیکن جب کائنات کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے،
تو وہ قدیم ہے، اور چونکہ خدا فنائے کائنات کے بعد بھی باقی رہے گا، اس
بنا پر دائم ہے۔ یہ اسما مختلف طریقوں سے خدائی عنصر کی ماورائیت کی
نشان دہی کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرتا ہے۔
چنانچہ خدا کو اَلْاَوَّلُ اس لیے کہتے ہیں، کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اور اپنی
بے کرانیت کے نتیجے میں ہر چیز سے مقدم ہے۔ نیز اسے الآخر کہا جاتا ہے،

۱۔ بلاشبہ ہم خدا کے ہیں، اور ہم اسی کی طرف لوٹیں گے (۱۵۶۰۲) اور قوس کی ایک
دعا دیکھ تو نے پیدا کیا ہے وہ تیری طرف لوٹے گا، میں بچواں حقے کے دھوئیں
کے حوالے سے، جو اشارتاً تمام مخلوق کو واپس آسمان کی طرف لے جاتا ہے، تمباکو
کے ان ذرات سے جنہیں وہ مقدس سمجھتے ہیں۔ اس مخلوق کی نمائندگی کی گئی ہے۔

کہ اس کا کوئی انجام نہیں، اور ہر زمانے سے ورے سے (یعنی قدیم تر ہے) ظہور کائنات ایک ایسا راستہ ہے، جو خدا سے خدا تک لے جاتا ہے۔ اور یہ ایسی دوری ہے، جس میں قرب الہی کی تجلی مشاہدہ کی جاسکتی ہے۔

ذات اور صفات باری: ہمیں معلوم ہے، کہ عنصر اول صرف بمقابلہ دنیا ہی قدیم تر نہیں، بلکہ وہ فی ذاتہ ہی بھی الاول ہے۔ الفاظ دیگر مطلب یہ ہے، کہ ذات کو صفات پر سبقت حاصل ہے، کیونکہ صفات کا دار و مدار

وجود ذات پر ہے، یعنی اس دلی ارادے پر جسے ذات خداوندی بہ غرض ظہور حرکت میں لاتی ہے، وید کے رو سے جب تک خدائی صفات آتما سے خارج نہ ہوں، ان کی حیثیت مایا کی سی ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ بنیادی نظام ہی میں اضاقہ کی توثیق ہو جاتی ہے۔ اور اس نظام میں

۱۵ یہاں اس امر کا اظہار مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ خدا کے ننانوے ناموں کی تعداد ایک طرح کی اشاریت ہے، جس سے کسی طرح بھی اس کی صفات کی تعیین یا حد بندی نہیں کی جاسکتی۔ ان تمام صفات کو اصولی طور پر چند اساسی امتیازات کے زمرے تک محدود کیا جاسکتا ہے، مثلاً عقل، رحم اور سختی (انتقام) کی تثلیث۔ لیکن اس تقطیب میں غیر محدود اور مختلف رد عمل کی گنجائش پائی جاتی ہے، اور یہ ایسی گنجائش ہے، جس کی کوئی حد نہیں۔ ۱۶ اسلامی اصطلاح میں مایا کا نام حجاب ہے، یا حجابوں کا ایسا لامتناہی سلسلہ جو ذات باری کے ارد گرد محیط ہے، اور صفات باری کی کثیر تعداد، جن سے خدائی جوہر کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی لاشریک ذات کو چھپا لیتی ہے، مایا کا خدا کی صفت خارجیت یا فریب نظر کی حیثیت سے (نا حال ظہور نہیں ہوا) اس لحاظ سے اس کا تعلق اس شاہ اعظم سے ہے، کہ اس کی کشادہ کار فرمائی، کو اس کا فن، کھیل یا نشان کہنا چاہیے۔

خدا کی صفت تخلیق اور الہام کا خدائی خاکہ پایا جاتا ہے
 خدائے الظاہر والباطن؛ مابعد الطبیعیات میں یا تو صرف ذات کو اہمیت
 دی جائے، اور وجود کو مایا سمجھ لیا جائے، اور یا وجود پر صرف بحیثیت
 خدائی عنصر غور کیا جائے، اور یا اضافت کو ہستی مطلق کا ذہنی بعد قرار
 دے کر ظہور کائنات کو تمام احتیاطوں اور شرائط کے التزام سے، جو
 ایسی حالت کے لیے ضروری ہیں، بعض حالات منتظرہ کے رو سے، اس کا
 بنیادی عنصر سمجھا جائے۔ اگرچہ اس عمل سے ذات باری میں اجتماع ضدیں
 کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ خدائی ذاتی جوہر میں دخل انداز نہیں ہوتی۔
 ہم اس ادعا کی حدود کو وسیع کر کے مایا کی ساری قلم رو اور یوں عالم گیر
 ظہور کو اس دائرے میں شامل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ خدا کے صفاتی نام
 الظاہر سے یہی مراد ہے، جس حد تک الظاہر صفت باری ہے، دنیا اس
 کا ظہور ہے، ورنہ اس کی حیثیت عدم محض کی ہوگی دنیا کو ہم ظاہر یا محسوس
 کہتے ہیں کیونکہ ہم ہستی مطلق کو پانچ احساسات کے ذریعے سے محسوس
 کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ہستی مطلق کو بذاتہ (براہ راست) نہیں دیکھ پاتے
 اور نہ ماورائے ہستی کو اس لحاظ سے خدا الباطن ہے۔

لیس کملہ شیء؛ کوئی مخلوق شے خدائے ظاہر سے (جو فی ذاتہ، وجود،
 حیات اور علم کا مجموعہ ہے) مشابہہ نہیں، وہ زمان، مکان، صورت،
 ۱۵ احساسات کی مثال ایک قید خانے کی سی ہے، اس لیے انہیں جیسا کہ علوم جدیدہ کا تقاضا ہے،
 مکمل علم کا معیار یا بنیاد قرار دینا ایک لغو خیال ہے، کمکشاں کے غیر متناہی سلسلوں، اور سالمات کے
 بارے میں صحیح معلومات مہیا کرنا، اور ایسے علم سے جو ساری کائنات پر حاوی ہے، اور جو
 ہمارے قطعی مقدر کی تعیین کر سکتا ہے، چشم پوشی کرنے میں کیا دھرا ہے۔ (دیکھئے اگلا صفحہ)

تعداد، ہیولی، اور ان کی مثبت کیفیات پر، جنہیں صفات باری کی محسوس
 جھلک کہنا چاہیے، حاوی ہے۔ الظاہر کی صفت این و آن سے اختلاط
 کے بغیر ہی، صورت اور زندگی کا جامہ اوڑھ لیتی ہے۔ یعنی جو کچھ موجود
 ہے، خدا ہی کچھ ہے، اور اس کی کوئی مخصوص شکل نہیں۔ ہم اسے دیکھتے ہیں
 کیونکہ وہ الظاہر ہے، اور نہیں دیکھ پاتے، کیونکہ وہ خدا ہے۔
 تخلیق کائنات کا مفہوم تمام کائناتوں کا وجود و صدور کا ایک کرشمہ ہے۔ لیکن اس اصطلاح
 کو استعمال کرتے وقت یہ نہیں بھولنا چاہیے، کہ فلسفی، سائنسی اور فطری
 مذہب کی تحریک، ظہور خدا کی ماورائیت کو خیال میں نہیں لاتی۔ اور عملاً
 وہ کون و مکان کو ذات باری کا حصہ سمجھتی ہے، نہ کہ چیز سے خارج از ذات۔
 یہ الفاظ دیگر ظہور، خدائی عنصر (ہیولی) کو صورت عطا کرتا ہے، (جو اصطلاح
 آپ چاہیں وضع کر لیں) بلکہ یوں کہنا چاہیے، کہ خدائی جوہر نے ظہور سے اپنی
 ذات میں اپنی کائنات کی بہتری کے پیش نظر کچھ ترمیم کر لی ہے۔ اور اپنے
 جوہر کا کچھ حصہ گھٹا دیا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے گا کہ ظہور عنصر اول سے
 نمودار ہوتا ہے، اور پھر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے، اور اس مسئلے کو
 اسی وقت اصلی حالت میں پیش کیا جاسکتا ہے، جب اسے اچھی طرح سمجھ
 لیا جائے، یہاں یہ کہنا پڑتا ہے، کہ عنصر اول میں سوائے قطعی امکان کے،
 کسی ظہور یا صدور کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ اس نے او یہ نگاہ سے کہ ہم اس کی مخلوق

پوستہ برہمہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے (بایں دلیل کہ جس نے مجھے دیکھا خدا کو دیکھا)
 اور اسمائے حسنی کے مقدس رموز، حروف اور آوازیں قدرت کے تمام عظیم
 مظاہر کے یا ان میں سے بعض کے جن کا دار و مدار الہام پر یا روایتی پس منظر پر ہے

ہیں، اسے اس کی ذات کا اشیا کے خروج یا زیادہ محدود تناظر کے
روئے وجود از عدم کہنا چاہیے۔

دنیا کی حقیقت: الاول اور الآخر کے درمیان دنیا ہے، لیکن وہاں
بھی خدا ہے۔ کیونکہ ظہور بقول صوفیا، خدائی پیغام ہے، اور جس طرح خدا
اپنے آپ کو ظہور بخشتا ہے، اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ وہ اشیا میں
حلول کرتا ہے یہ اسلامی تعلیمات کے خلافت ہے (مترجم) تو خدائے
الاول اور الآخر کے درمیان الظاہر کے سوا اور کچھ نہیں اس بنا پر ظہور
کو ذات باری سے جو غیر متبدل اور بسیط و غیر مرکب ہے، کوئی علیحدہ
جوہر نہیں کہہ سکتے، بلکہ اسے عدم محض میں ایک معدوم چیز کے اظہار یا
انکشاف سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ جسے ہم غلطی سے موجود فی الخارج سمجھ
بیٹھے ہیں، اس انکشاف یا جلوہ گری سے حقیقت مطلقہ خود کو توسیع
پسند حد تک (دوسروں سے) تمیز کراتی ہے۔ پھر درجہ بدرجہ اپنے آپ
کو مضبوط بناتی ہے، یا جھاگ کی طرح ٹکڑوں میں بٹ جاتی ہے۔
اور آخر کار اپنے بہاؤ کی خدائی حدود کو پہنچ کر خود کو ختم کر لیتی ہے (جیسا کہ خدا
کا معدوم ہونا) تاکہ رفتہ رفتہ ان موہوں کے ذریعے سے جن کا رخ زیادہ
تجدد و تغیر کی طرف ہے، پھر اپنے منبع یعنی اپنی اس اصلی فطرت کو لوٹ
آئے، جس میں ازل سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

صفات باری میں تضاد نہیں: یہ جو ہر صادق، جو کبھی بھی اپنی ذات
سے علیحدہ نہیں ہوا، بلکہ اس کی حالت منتظرہ کے پیش نظر ہم اسے موجود
فی الخاسر (الظاہر) اور ایک اور حیثیت سے، الاول اور الآخر کہہ سکتے
ہیں، الباطن سے مختلف نہیں ہے، اگر اس مرکز سے دیکھا جائے (اور ایسا

کہنا درست ہو، تو الظاہر کا کوئی وجود نہیں۔ یا یہ کہ الظاہر صرف اس لازمی امکانی

صورت میں عنصر اول میں موجود ہے۔ اور عنصر اول، اس امکانی زاویہ نگاہ سے

جس کا مدار اس سیمپاتی خارجیت پر ہے، فی ذاتہ الباطن ہے۔

الآخر و الباطن میں مماثلت ممکن ہے، کوئی شخص کہے، کہ تشبیلاً بعض

لحاظ سے الآخر، الباطن سے ملتا جلتا ہے، کیونکہ اشیا کو اپنی طرف کھینچنے کا

خدائی عمل، تخلیق کے مقابلے میں رجس میں چیز کو اپنے سے علیحدہ کرنا پڑتا

ہے، خدائی جوہر سے زیادہ مشابہہ ہے۔ یہ الفاظ دیگر عمل ظہور کی غایت

ظہور ہے۔ جب کہ عمل ترکیب یا مرجعت کا مقصد عنصر اول ہے۔ بنا بریں جوہر الی

ایک ایسی حقیقت ہے، جو خدا کی صفت باطنیت سے مشابہہ ہے۔

تخلیق اور معرفت الہی: چونکہ خدا کی صفت اولیت خود کو عدم۔ موجود

(دنیا) میں نمایاں کرتی ہے، کیونکہ اس نے واضح طور پر چاہا، کہ اہل دنیا کو

اس کی معرفت حاصل ہو، اور نیز اس نے یہ بھی چاہا، کہ غیر اللہ اس کی معرفت

کا ذریعہ بنے۔ جہاں تک اس کی صفت آخریت کا تعلق ہے۔ اس کا مطلع

نظر اس کی اپنی حقیقی اور غیر متبدل ذات تھی۔ یا ایک اور اعتبار اتی

لحاظ سے اس کی غایت، عدم توازن پر فتح پانا تھا۔ صفت اولیت نے

غیر اللہ میں اپنا عکس دیکھنا چاہا۔ اسی وجہ سے اس نے غیر اللہ کی خواہش

کی۔ اور چونکہ الآخر نے اپنے عکس کو اپنی ذات میں دیکھنا چاہا، اس لیے

۱۔ جزیرہ مذکور کے ثانوی، بلکہ اضافی اندازہ کے بارے میں بھی یہ درست ہے،

اور اس بنا پر ہر دور کے اختتام کے بارے میں بھی۔ بہر حال یہ مماثلت ایک

مرکب زبان کے استعمال کے لیے موزوں جواز ہے۔

اس نے اپنی خواہش کی۔ یہ تعلق اس تعلق سے جو ارضی بہشت اور سماوی
بیت المقدس میں، یا تخلیق اور نجات بالکفارہ میں پایا جاتا ہے، مماثل
ہے، لیکن کسی لحاظ سے بھی ہو ہو ویسا نہیں۔ الاول اور الآخر دو خدائی
درج ہیں جس طرح (ایک لحاظ سے جس کا تعلق مکانی اشاریت سے ہے)
الظاہر اور الباطن دو خدائی حالتیں ہیں، یعنی دو ایسے انتہائی نقطے ہیں،
جو ہمیں اس حجاب کی وجہ سے، جو ہمیں خدا کی ناقابل تغیر وحدت سے علیحدہ
کرتا ہے، اس شکل میں دکھائی دیتا ہے۔

خدا کی اولیت: اس مسئلے کی مزید وضاحت کی خاطر، ہم بطریق ذیل
اس کی تکمیل اور تلخیص کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ ہم خدا کی اولیت کا مشاہدہ
اپنی ہستی اور پیدائش کے ذریعے سے کرتے ہیں، نیز ہم اپنے ماحول میں
اس کے ظہور کو دنیا کے وجود میں ایک مکمل عالم گیر تخلیق کی منت جلوہ گر پاتے ہیں، اس
لیے خدا کی اولیت کی توثیق مایا کے اظہار سے ہو جاتی ہے جو اس بنا پر
اس کا بنیادی عنصر اور مادی منبع ہے۔

خدا کی آخریت: اسی طرح خدا کی آخریت کا اعتقاد ہمارے اذعان
میں، اولاً یقینی موت، دوم یوم آخرت کی شہادت اور سوم مابعد الطبیعیاتی
آخری بحالی کے تصور میں پایا جاتا ہے۔ موت، پیدائش کی، یوم آخرت،

۱۔ خدا کے دو صفاتی نام رحمان اور رحیم، جن کے معنی عام طور پر ہر بان اور رحم
کرنے والا بیان کیے جاتے ہیں، اگرچہ اول الذکر میں حقیقی روحانی مسرت کے معنی
بھی پائے جاتے ہیں، ایک خاص تشریح کے لحاظ سے ان الفاظ کو بالترتیب خلق اور
نجات (کفارہ) یا ظہور اور مکتی سے منسوب کیا جاتا ہے۔

تخلیق کی اور رجوع بہ حالت اصلی مایا کی نقیض ہے،

خدا کی ظاہریت: خدا کی ظاہریت کا ظہور ہماری ہستی کی واقعیت اور کائنات کے وجود میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیز وہ بذاتہ اور ابتدا اور انتہا کے سوال سے الگ تھلاگ بھی موجود ہے (اور بدرجہ آخر مایا میں بھی نہ بہ حیثیت خالق کے جسے مخلوق پر مقدم ہونا چاہیے) بلکہ بہ حیثیت ایک آفاقی خارجیت کے۔ اس لحاظ سے مایا ان اشیا کا نام ہے، جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور جس میں قدرت کے تمام کرشمے سمو دیے گئے ہیں۔

خدائے الباطن: پھر خدائے الباطن بذریعہ عقل عالم صغیر میں ظہور پاتا ہے۔ عالم کبیر کی سطح پر درمیانی وجودی نہ کہ ضروری واسطے کا لحاظ رکھے بغیر، جو مرکز نکوین میں خدائی روح ہے۔ مجرد وجود سے خدائے الباطن کی توثیق ہوتی ہے۔ نسبت بہ حقیقت جامعہ وہ ذات عقل کو انانے، وجود کو دنیانے، ماورائے وجود یا ذات کو اس مایانے جو ایشوریا وجود کو سمجھتی ہے، چھپا رکھا ہے۔

۱۔ یہ خدا کی صفت الظاہر ہی ہے، جس کی بنا پر تمام اشیا کو ویدانت کی اصطلاح میں آتما کہہ سکتے ہیں، عام طور پر الظاہر سے وہی مفہوم سمجھا جاتا ہے، جو ہندو ویشوانرہ (Vaisnavara) کے لفظ سے مراد لیتے ہیں۔ یہ صرف ایک زاویہ نگاہ

ہے، کہ الظاہریت وجود سے ماوراء معلوم ہوتی ہے اور صرف محسوس ظہور کی بنا پر نہیں، بلکہ مکمل اظہار میں مایا میں مل جاتی ہے، اور یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ عام مذاہب فلسفہ وجودیت کے قائل ہیں۔ اور خدا کی ذات اور ماوراء وجود کا مفہوم ان کے فہم سے بالاتر ہے۔

ہندوؤں کی اصطلاح میں الباطن کیلئے پراجن (Prajna) یا تور یہ (Turiya) کے

الفاظ حسب درجہ حقیقت استعمال کرتے ہیں۔

یہ الفاظ دیگر ظہور پذیر کائنات کے لیے
 وجود باری ہی اس کا۔ بطن بھی ہے۔ کیونکہ یہ کائنات کا بنیادی عنصر ہے لیکن
 وہی وجود، اپنی تمام تخلیقی قوتوں کے ساتھ، جب اس پر ذات کی نسبت
 سے غور کیا جائے، الظاہر ہے۔ ذات باری، بنیادی عنصر کا بنیادی عنصر اور
 باطن کا باطن ہے۔

صوفی اور عالم مابعد الطبعیات: ایک صوفی خدائے الاول، الآخر،
 الظاہر اور الباطن کی نگرانی میں زندگی گزارتا ہے۔ وہ اس مابعد الطبعیاتی
 دنیا میں، اس مادی صورت میں، اس طرح رہتا سہتا ہے۔ جس طرح ایک
 عام انسان زمان و مکان میں چلتا پھرتا ہے، اور اس کی بود و باش بھی فانی
 انسان کی طرح ہوتی ہے، وہ دانستہ طور پر ایسا نقطہ تقاطع ہوتا ہے، جہاں
 خدائی اوصاف (ابعاد) باہم ملتے ہیں اس عالم گیر رازے میں غیر مبہم مصروفیت
 کے باوجود، وہ بچاؤ یا علیحدگی کے ناممکن ذرائع کے بارے میں کسی دھوکے
 کا شکار نہیں ہوتا۔ اور وہ کبھی بھی اپنے آپ کو محدودوں کے اس مقام پر نہیں
 لاتا۔ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ روحانی صداقتوں کی قلمرو سے باہر گزر بسر کر
 سکتے ہیں (حالانکہ حقیقی صداقت صرف یہی ہے)

ہمہ اوست اور صوفی: دنیا مستقل اور غیر مستقل اشیا کے باوجود خدا
 سے علیحدہ نہیں یہ وہی سماوی ہیولی ہے، جو خلا میں گر پڑا، اور جہاں کی
 سردی سے جسم کو سخت ہو گیا ہے۔ چنانچہ اشیا کے عالم کی مجبوریاں اور مصائب

لہ فی الحقیقت وجود باری، ظہور کائنات کا بنیادی عنصر ہے، اور ہم اسے بہ حیثیت
 ظہور ہی الباطن کہتے ہیں، نہ بہ حیثیت الوہیت۔

ہو ان مجبور یوں سے جنم لیتے ہیں، اس کا ثبوت ہیں۔ ایک خدا رسیدہ صوفی، اس خدائی مبدع کو جس سے وہ دور ہے، انہی اشیاء میں دیکھ پاتا ہے۔ اور جب وہ ان مصائب اور مجبور یوں پر غور کرتا ہے، تو اس ناگزیر تباہی کو بھی، جو دنیا کا اٹل مقدر ہے، دیکھ سکتا ہے نیز وہ کائنات میں اظہار اور اخفاء پھیلنے اور سکڑنے، اور وہودی معجزوں اور وہودیت کے حدود کا بھی مشاہدہ کرتا ہے

دنیا خدا سے غیر نہیں: علاوہ انہی صوفی دل کی آنکھ سے دیکھتا ہے، کہ تمام اشیاء عین خدا ہیں اور دنیا اگرچہ اپنے مخصوص وہودی زاویے سے خدا نہیں لیکن بہ حیثیت بنیادی امکان یا مستقل معجزہ کے جس سے وہ باقاعدہ طور پر مربوط ہے، (ورنہ وہ فنا ہو جاتی) خدا کی صفت ظاہریت کا منظر ہے ایک لحاظ سے دنیا خدا نہیں، لیکن چونکہ خدا اس کا سبب ہے، اس لیے اسے غیر خدا نہیں کہہ سکتے، ممکن ہے، الفاظ اس حقیقت کو اچھی طرح نہ بیان کر سکیں، لیکن ایک بات یقینی ہے، کہ دنیا عین خدا ہے، ورنہ کچھ بھی نہیں۔ خدا دنیا نہیں اس الباطن کے بغیر الظاہر کا ذکر نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ آخر الذکر اول الذکر کے بغیر غلط ہے۔

آدمی کا روحانی سفر: ہر انسان حقیقتاً الاول اور الآخر کے درمیان متعلق ہے۔ اور ہر آدمی اپنی ابتدائی حالت سے نیچے گرا ہے اور ہر آدمی کا انجام موت ہے۔ اس کے پیچھے وہی خدائی قانون موجود ہے جو اس کے آگے تھا۔ اور اسی قانون کے نتیجے میں ورنہ جزا اس کے سامنے ہے خدا بہ حیثیت خالق بلکہ بہ حیثیت قانون ساز بھی اول ہے اسی طرح آدمی اپنی جسمانی صورت جسے خدا نے اپنی شبیہ پر بنایا، روح لے ہندؤں اور باقی کئی اقوام میں عریانی کے تقدس کی (باقی صفحہ کے نیچے)

اور جان کے بل بوتے پر پھیل کر خدا کی ذات اور وجود تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے گویا وہ الظاہر میں سمویا ہوا ہے، اور الباطن میں پہنچ کر کھل جائے گا۔ یہ سب کچھ اس خدائی شعلے کا کرشمہ ہے، جس کی توانائیوں کا کوئی حد و شمار نہیں۔

انسان کا ظہور اور ربووع الی اللہ: جہاں تک تسلسل کا تعلق ہے، ہم ایک بہاؤ ہیں، جس کا منبع الاول ہے، اور ہم وقتی کے زاویہ نگاہ سے ہم ایسا انجام دہیں، جسے الظاہر نے تقام رکھا ہے۔ اب اس بہاؤ کو جس سے مراد ہم خود ہیں، اپنی اعتباریت اور وابستگی ربووع الی اللہ کا احساس (بحیثیت حیوان نہ کہ انسان) ضرور ہونا چاہیے، نیز انجام دہی بھی جس سے مراد بھی ہم خود یا ہماری انفرادیت ہے، الباطن کا پورا شعور ہونا چاہیے، اور یہ اس بات کی معقول وجہ ہے، کہ انسان ظہور ہے خدائے ظہور نایافتہ (مخفی) کا، نہ کہ ظہور مطلق، (جیسا کہ مادہ پرست کہتے ہیں)۔

الظاہر کی منزل: الظاہر، الاول اور الآخر کے درمیان واقع ہے، جب کہ الباطن دونوں کا مجموعہ ہے نہ ایک جیسا نہ دوسرے جیسا، کیونکہ جس حد تک اس بنیادی عنصر کا رخ ظہور کی طرف ہے، اسی حد تک یہ خود بھی بنیادی عنصر ہے۔

(تفسیر حاشیہ ص ۵۶) یہی وجہ تھی۔ انسان تخلیق کے وقت ننگا تھا۔ یہی حالت پیدائش کے وقت تھی، اور یہی صورت حشر کے وقت ہوگی۔

۱۔ جیسا کہ مادہ پرست اور روح حیوانی کے قائل لوگوں کا خیال ہے۔

جزا و ستر: ہو چیز الاول سے ظہور پذیر ہوتی ہے، وہ لازماً الآخر کی طرف
لوٹتی ہے۔ کیونکہ یہی امر انسانی جزا و ستر کے ڈرامے کی اساس ہے، ہم یہ
قول صوفیائے جانب خدا، خدائی پیغام ہیں، لیکن ہمیں یہ سفر آزادی سے طے
کرنے چاہیے۔ کیونکہ یہ حیثیت انسان، مکمل آزادی کا اظہار ہماری فطرت کا
تقاضا ہے۔ آزادی، دودھاری تلوار ہے۔ لیکن چونکہ وہ امکان محض
ہے، اسے بروئے کار لانا پڑتا ہے، اس بنا پر انسان ایک ناگزیر حقیقت
ہے۔ آزادی میں لغویت کا امکان موجود رہتا ہے، یعنی یہ ناروا خواہش،
کہ آدمی یا تو الاول میں جہاں سے اس کی ابتدا ہوئی ہے، یا الآخر میں جہاں
اسے واپس جانا ہے، شامل ہو جائے، گو یا ہم ہی زندگی کا سرچشمہ ہیں،
حالانکہ دراصل ہمارا وجود، ایک بیرونی ارادے کا محتاج ہے۔ چنانچہ
عدم محض سے ہم نہ تو کوئی چیز پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اسے فنا ہی کر سکتے ہیں۔
انسان کی غایت تخلیق عبادت ہے: یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسان
جس کی کوئی چیز بھی اپنی نہیں، اور ہر شے عطیہ الہی ہے، عبادت کے لیے
پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسی تراویہ نگاہ سے، اور اسی چوکھٹے میں اس کی آزادی،
معنویت سے ہم کنار ہوتی ہے۔ اور اس میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ یہ ڈھانچا
اتنا وسیع ہے، کہ اس میں انسان کی آزادی کی تکمیل کی گنجائش نکل سکتی ہے۔
ایسی مثبت آزادی جو سچائی اور نیکی کو پسند کر کے ماہرانہ طور پر کسی مخصوص
سچائی اور نیکی کا انتخاب کرتی ہے، اور روحانی نقطہ خیال سے مثبت آزادی
سے مراد اطاعت اللہ ہے، احساسات اور عمل کی صلاحیتوں سے پیشتر

۱۔ مراد جزوی نیکی نہیں۔ کیونکہ ایسا عمل اصولاً صداقت اور مکمل نیکی کے خلاف ہے۔

۲۔ لفظ اسلام کا یہی مطلب، کینفوشس کا قول ہے کہ فرزندانہ اطاعت اور نیکی اساس انسانیت ہے۔

ہمیں ہستی عطا ہوئی۔ جو اپنی تمام لازمی اہلیتوں سمیت، مشروط طور پر ہماری تحویل میں دے دی گئی، کیونکہ جو چیز ہمارے اختیار میں نہیں، اس پر مکمل ملکیت کا دعویٰ کرنا فضول بات ہے، عہد حاضر کے انسان کی سب سے بڑی بختی یہ ہے، کہ وہ آئینی طور پر اپنے آپ کو مختار مطلق خیال کرتا ہے۔ حالانکہ کوئی عارضی شعور، ایسا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ منزل اس سے اوپر کی سطح پر واقع ہے، جو ماورائے اطاعت اور مافوق الفطرت ہے اور جہاں انسان اپنی ذات سے بلند ہو کر رگیاں و حیاں کی مزد سے جو ذات باری سے ہم آہنگ ہوتا ہے (حقیقی آزادی سے ہم کنار ہوتا ہے) اور فی الحقیقت اس منزل پر انسان آزادی سے ہم آغوش نہیں ہوتا، بلکہ آزادی اسے آغوش میں لے لیتی ہے۔

بغاوت اور فلسفہ معجزہ زمانہ جدید کے انسان کا عام رجحان بغاوت ہے۔ اور بغاوت اور اطاعت کے درمیان باہم کوئی ربط نہیں پایا جاتا، اور تیل اور پانی کی طرح نہ آپس میں ملتے ہیں، نہ ایک دوسرے کو سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ وہ مختلف زبانیں بولتے ہیں، اور متضاد زندگی گزارتے ہیں۔ ان میں کم از کم خیال اور احساس کا بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بغاوت کی اس روح کا اس عذاب الہی سے جو گناہ اور خطا کے لیے مخصوص ہے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ یہ تو ایک مغرور انسان کا معاملہ ہے، جو خود کو بطور ہدف پیش کرتا ہے۔ جس کی روح سخت اور منجمد ہو گئی ہے۔ جسے ایک مردہ روح کا منجر ڈھا نچا کہنا چاہیے، کیونکہ نفرت اس کا گائی بیحد کی جزو ہے۔ اور یہ ایسا بے ثمر جذبہ ہے، جسے فراست اور وقار ہی رام کر سکتے ہیں۔ اور چونکہ اکثر آدمیوں کی فراست

ان کی تلخی کا مقابلہ نہیں پاسکتی، اس لیے اس خول کو توڑنے اور نفرت کے
 بگولے کو روکنے کے لیے ایک دھماکہ چاہیے، اسی لیے معجزوں کی
 ضرورت پڑتی ہے۔ اس لحاظ سے معجزہ قلمرو الظاہر میں الباطن کا
 دھماکا ہے۔

بہشت کی حقیقت: آسمانی بہشت، خوش نصیب لوگوں کی صحبت
 میں ایک متضاد خصوصیت کی حامل ہے، گویا تمام اعتبارات کا پورا پورا
 لحاظ رکھتے ہوئے یوں کہنا چاہیے، کہ یہ الظاہر کا داخلہ ہے، الغیب یا
 الباطن کی قلمرو میں۔ کیونکہ یہاں مطلق تقطیب (اجتماع ضدین) کا سوال ہی نہیں
 پیدا ہوتا، اسی طرح تمام عظیم الہامات (مذہب) جو اپنے طریقے سے
 سنہری عہد کا اعادہ کرتے ہیں، الاول کا بعد از وقت ظہور ہیں، جب
 کہ انقلابی طوفان پیشگی طور پر الآخر کا منظر ہوتے ہیں۔

زادانہ زندگی کی عظمت: زندگی کے پائدار معجزے کا صحیح احساس
 زادانہ پرسکون زندگی بسر کرنے کے مترادف ہے، جسے ذہنی (عقلی) اتہکا
 کا تکملہ کہنا چاہیے، آخر الذکر کا تعلق راستی سے، اور اول الذکر کا حسن اور
 نیکو کاری سے ہے، زندگی کو سمجھنے کا مطلب یہ ہے، کہ انسان ہجوم اشیا
 میں اپنے آپ کو کھونہ دے اور وہ زندگی کے تمام حوادث کو اپنی ذات

۱۔ تلخی کا نمبر غرور کے بعد آتا ہے، اور اس کی شدت انسان کو جہنم میں لے جاتی ہے۔
 ۲۔ ہر آدمی میں بغاوت کا جذبہ برپا یا جاتا ہے جو عموماً خدا سے اور تکلیف دہ صداقتوں
 سے بے نیازی کی صورت میں نمایاں ہوتا رہتا ہے۔

۳۔ یہ امر بعض قدرتی مناظر مثلاً بہار، صبح اور جوانی کے بارے میں بھی کسی حد تک درست ہے،

پر وارد ہوتا محسوس کرے، اور حقیقت کو آنکھوں سے اوجھل نہ ہونے
دے۔ عبادت الہی زندگی کا پنجوڑ ہے۔

حصولِ بہشت کا نسخہ: بہشت کیا ہے، یہ پاکیزہ زندگی کی داخلی
فطرت ہے، جس سے ہم آہنگی پیدا کرنا، خود کو اس موج کے ہوالے کرنا
ہے، جو انسان کو روحانی مسرتوں تک لے جاتی ہے۔ زندگی سے ہم آہنگی
کا مطلب آسمانی قانون کی اطاعت اور اس ماہیت و جس کے بل بوتے
پر ہم زندہ ہیں، اور جو اشیا کی عمیق ترین حقیقت ہے، کی ہم توانائی ہے۔ زندگی
کے بغیر ہم عدم محض ہیں، اور ہم معقول طور پر اس چیز سے کیسے بغاوت
کر سکتے ہیں، اور اس کی کیسے مخالفت کر سکتے ہیں، جو ہماری ہستی کا راز (سبب)
ہے۔ زندگی کی ماہیت سعادت کامل ہے، جس کی مخالفت دنیا کے مال و
متاع اور حالات سے دل بستگی سے ہم مسرتوں سے دور جا پڑتے ہیں، اور
یوں حماقتوں کے انخاف جہنم اور غیر متیقن حالات کی اندھی گلی میں پھنس
جاتے ہیں، مسرتوں کے فقدان کا نام جہنم ہے، کیونکہ جہاں خوشی نہ ہوگی،
تا خوشی ہوگی۔ زندگی جس سے چھٹکارا ممکن نہیں، باوجود الجھنوں اور
پریشانیوں کے سراپا سرور ہے، جو امر زندگی کے بارے میں درست
ہے، وہ وجود باری کے متعلق بہ طریق اولیٰ درست ہے، اور اسی
طرح ماورائے وجود کے بارے میں بھی۔ جو سب کا سرچشمہ ہے۔
صوفیاء بلا تکلف جنت الذات کا ذکر کرتے ہیں۔ جو خدا شناسی کا بلند ترین
مقام ہے، اور جسے نروان کی انتہائی اعلیٰ منزل کہنا چاہیے، جہاں نیمپ

لذکم ازکم انسانی زاویہ نگاہ سے، جسے علیحدگی اور فریب نظر کہنا چاہیے۔

کے بچھنے کو بھی ختم کر دیا جاتا ہے۔

ذات اور زندگی کا مفہوم: اس سوال کا کہ ذات کیا ہے، مذکورہ بالا جواب سے، جو بہشت کے بارے میں دیا جا چکا ہے، ملتا جلتا جواب یوں دیا جاسکتا ہے، کہ ذات خالص فراست کی باطنیت یا فطرت مطلقہ کا نام ہے۔ لیکن اندریں حالات اطاعت اور فرمانبرداری کا نام لینے کی بجائے (جیسا کہ یہودی تکمیل کی صورت میں ہوتا ہے) بے تعلقی اور استغراقی ارتکاز فکر کا ذکر کرنا چاہیے۔ اور یہی خود شناسی اور غیر متناہی شعور کی منزل ہے۔ وہ عالمگیر نقطہ قائمہ جسے ہم مصنوعی اور عارضی طور پر زندگی کہتے ہیں پاکیزگی تقدس اور رحم کے اوصاف ثلاثہ کا حامل ہے، چنانچہ یہ نقطہ قائمہ جسے ہم شعور یا ذات کہتے ہیں، زندگی میں چمک دار دھڑے کی طرح داخل ہو کر اسے ناقابل مزاحمت اور آزادی بخش بنا دیتا ہے۔

ظاہر اور باطن: عمل پیہم اور ہمسائے سے حسن سلوک دو ایسے اوصاف ہیں، جو الظاہر سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اور یہ وہ طریقہ ہے جس میں اطاعت فیاضی، عمل اور خدا کی پرہوش محبت پائی جاتی ہے، اور جو طریقہ الباطن سے مماثل ہے۔ اس میں خدا کی سچی محبت اور سب سے بڑھ کر پارسائی اور علم ذات ضروری ہے، لیکن وہ چیز جو ہر ارادے، یا مصلح نظر کو باہم ملا دیتی ہے، وہ ہوش اور جاں نثارانہ قربانی ہے جس کے بغیر خوشی کا حصول ناممکن ہے، اور قربانی کے بغیر زندگی کی حیثیت مصنوعی ہے، اور ایسی زندگی موت کے ہم پلہ ہے۔

دنیا خیر ہے یا شر: اس سوال کے، کہ دنیا خیر ہے یا شر، منطقی طور پر دو ہی جواب ہو سکتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے، کہ دنیا نہ خیر ہے نہ شر، اور

دوسرا یہ کہ دنیا خیر ہے، اگر خیر کا وجود ہے تو وجہ یہ ہے کہ زندگی کی بنیاد
 سراپا خیر ہے، اور اگر خیر کا وجود نہیں، رجب دنیا اور اس کے ادوار پر
 کلی حیثیت سے گہری نظر ڈالی جائے، تو اس کا سبب یہ ہے کہ زندگی کی
 بنیاد یا حقیقت مطلقہ نہ خیر ہے نہ شر۔ اور اس کا نہ تو متبادل ہو سکتا ہے،
 اور نقیض۔ اور جس بات کا سمجھنا اہم ہے وہ یہ ہے کہ اس غیر جانبداری
 یا ماورائیت کی حقیقت ایسی ہے، جو لازمی طور پر اسے خیر کے روپ
 میں نمایاں کرتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر خیر لازمًا غیر جانبداری کی حقیقت کو
 جو اس سے بہتر ہے، ظاہر کرتی ہے۔ ایک جزو کو نسبتاً شر کہہ سکتے ہیں۔
 لیکن کل اس کی حقیقت کی حیثیت، کچھ بھی ہو خیر ہے۔ اس بنا پر دنیا باوجود
 ان سلبی حقائق (جو عارضی طور پر اس میں پائی جاتی ہیں) کے ظہورِ مثبت ہے۔
 علاوہ ازیں اگر شر دنیا میں پایا بھی جاتا ہے، تو بہ حیثیت جزو کے اس کا
 تعلق ایک حصے سے ہے، نہ کہ کل سے، شر اشیا کو ٹکڑوں میں بانٹ دیتا
 ہے۔ جس طرح خیر اجزا کو جوڑ دیتی ہے، خیر چیزوں کو پھیلاتی ہے،
 اور شر سکیرٹتا ہے۔ خدا اپنے اظہار کے لیے کمال کو پسند کرتا ہے، نہ کہ بے کمالی
 کو۔ جہاں کمال غیر موجود ہو، وہاں نہ تو کلیت ہوتی ہے، اور نہ مرکزیت، ایک
 بُرا آدمی اپنی شخصیت کے ایک جزو سے زیادہ نہیں

دنیا کے بارے میں پہلا انداز فکر: دنیا کے بارے میں تین انداز بائے
 فکر ممکن ہیں؛ پہلا جو درجہ انسانیت سے کمتر ہے لیکن با ایں ہمہ عین انسانیت
 ہے، یہ ہے کہ محسوس مظاہرِ فطرت ٹھوس حقیقت ہیں۔ اور آدمی کو اپنی
 کامل توجہ، بلا استثناء ان پر مبذول کر دینا چاہیے یہ انداز فکر خدا کی ظاہریت
 و باطنیت، اور نیز اس سے کہ باطنیت کے بغیر ظاہریت کا کوئی مفہوم

نہیں ہے، انکار کے مترادف ہوگا۔ علاوہ انہیں الاولیت سے جس نے
 ہمیں پیدا کیا، اور الآخریت سے جس کا مفہوم یہ ہے، کہ وہ زندگی کے
 سفر کے اختتام پر ہمارا منتظر ہے، انکار لازم آئے گا، اور اول الذکر
 کا آخر الذکر سے تعلق پیدا کیے بغیر کوئی مطلب نہیں نکلے گا۔

دوسرا انداز فکر: دوسرا ممکن انداز فکر جس میں باقی زاویہ ہائے نگاہ
 سے انکار کرنا ہوگا، یہ ہے، کہ اس پاپ اور گناہ کی دنیا کے وجود سے انکار
 کر دیں اس کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ حسن و جمال کی جگہ بخر اور راکھ اور سرت
 کی جگہ عدم استحکام، فریب، غلاظت اور مصائب کا مشاہدہ کریں۔ اس
 زاویہ نگاہ کو اپنانے سے، الظاہر سے انکار کرنا پڑے گا، اور تسلیم کرنا
 پڑے گا، کہ دنیا خدا کے علاوہ کچھ اور چیز ہے۔

تیسرا انداز فکر: تیسرے ممکن انداز فکر کا مدار مظاہر کی مابعد الطبعی
 شفافیت پر ہے۔ یہ گویا دنیا کو اس کی خدائی خارجیت میں مشاہدہ کرنا
 ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے، کہ یہ خارجیت اپنی متقابل داخلیت کا
 عمل ہے۔ یہ طرز فکر بہ وساطت ظاہری شکل حقیقت (ہوہر) تک،
 ما سبق انداز فکر (یعنی کوئی مظہر خدا نہیں، اور ہر مظہر کا ایک الظا
 پہلو ہے، جو اس خارجیت سے جو داخلیت سے علیحدہ کی گئی ہے،
 اکتساب کرتی ہے) سے چشم پوشی کیے بغیر سائی حاصل
 کر لیتا ہے۔ ایک خدا رسیدہ انسان کو ہر جگہ خدا کی

۱۔ مکمل ترک دنیا کا دار و مدار صرف اس زاویہ نگاہ پر منحصر نہیں ممکن ہے، کہ اس کا
 مقصد مادے اور حواسِ دہم ان پر جس حیثیت سے غور کریں، پر انحصار کا انکار ہو۔

تجلی نظر آتی ہے۔ لیکن وہ کسی حالت میں بھی اس خدائی قانون سے جو اس پر لاگو ہے، انحراف نہیں کرتا۔

ناجائز جنسی روابط اور گیان و صیان: چونکہ ہمارے اکثر معاصر اس خیال کے سخت مخالف ہیں کہ جسمانی گناہ (ناجائز جنسی تعلق) جو ان کی نگاہ میں قطعاً گناہ نہیں) انسان کو مذہبی زاویہ نگاہ سے مردود بنا دیتا ہے۔ ہمیں اس مسئلے پر مندرجہ بالا عقیدے کی روشنی میں گفتگو کرنا چاہیے۔ جنسیت کا تعلق، الظاہر سے ہے، اور جسمانی لذت فی الحقیقت براہ راست انسان کی اپنی کارگزاری ہونے کی بجائے ظاہریت کا کرشمہ ہے، ہونہ تو صفت تخلیق کی مالک ہے، اور نہ جنسی لذت کی استعداد اس کے بس میں ہے۔ کیونکہ انسان بنی نوع کے پھیلاؤ کے سلسلے میں قدرت کے منشا کا آلہ کار ہے، نیز جنسی جذبات کا مقصد بنی نوع کا تحفظ اور انسانوں کی تعداد کو بڑھانا ہے۔ لیکن اس کا ایک مقصد خدائی تخلیق کا بہترین نمونہ ہونے کی بنا پر نیز علامات کی مابعد الطبعیاتی شفافیت کی بنا پر گیان و صیان میں استغراق بھی ہے۔

جنت اور جہنم: ایک اور لحاظ سے یہ کہنا بھی درست ہے، کہ انسان میں خالص حیوانیت نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ ہم خدا کی شکل پر بنائے گئے ہیں۔ جنسی لذت اس لحاظ سے کہ اس کی بنا پر انسان میں ایک خدائی صفت کا فوری اظہار ہوتا ہے، اور خدائی صفت کا کچھ حصہ انسان میں منتقل ہوتا ہے نتیجتاً ان مذکورہ بالا دو حالتوں میں سے جنسی لذت اور گیان و صیان، اول الذکر ایک طرح کی ناپاکی ہے، جو آدمی کو وجودی ثقل کے پیش نظر جہنم کی پستیوں میں گرا دیتی ہے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ انسان مفت میں

خدا نہیں بن سکتا۔ (یعنی خدا تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا) انسان کو سمجھنے کے لیے اس کے وجودی ثقل کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس سے ہم جان سکتے ہیں کہ ہم لازمًا جنت یا جہنم کے مستحق ہیں۔

گیان و صیان کا مقام: اس گیانی و صیانی عنصر کو، اس چوکھٹے میں جسے ایک متبرک مذہبی آئین تجویز کرتا یا جائز قرار دیتا ہے، اپنا مقام ضرور تلاش کرنا چاہیے، اسی لیے وہ آئینی طور پر ایک روایتی معاشرتی توازن (سسٹم) سے مصالحت نہیں کر سکتا۔ بلاشبہ اخلاق میں اختلاف ہو سکتا ہے، لیکن خدائی منشات تمام روئے زمین پر ایک سا رہے گا۔ اور انسانی معاشرے کا بہترین مفاد اسی سے وابستہ ہے،

قدرت کے کرشمے اور خدا تک رسائی: اور اگر کوئی شخص خدائے الاول کا تصور نہ قائم کرنا چاہے، کیونکہ وہ آنکھ کی رسائی سے باہر ہے، بلکہ کم از کم اس کی قلمرو تک پہنچنے کی کوشش کرے، وہ دنیوی بہشت کے سرچشموں تک پہنچے گا، اور چمکتے ہوئے خدائی جوہر میں، جس نے ابھی تک مادی شکل اختیار نہیں کی، زندگی اور شعور کے لاتعداد نمونے (مخلوق) ظہور پذیر ہوتے دیکھ سکے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص موجودہ حالات میں الآخر کی آمد کا دھندلا سا عکس قائم کرنا چاہے، تو وہ مادے کے پھٹنے، بے پناہ شکست و ریخت اور زندگی کے جزر کا جو خدا کی آمد کا پیش خیمہ ہو گا، پیش بینی کر سکے گا۔ نیز وہ قبل از وقت صور اسرافیل کی آواز اور اس دنیا کے (جس کا ہمیں تجربہ ہے) ٹوٹنے پھوٹنے اور قلب ماہیت کا تماشا بھی دیکھ سکے گا۔

عظمت الہی کے مظاہر اور الظاہر: برخلاف اس کے الظاہر

ہمارے قریب ترین ماحول میں ممکن ہے، کیونکہ ہم خدا کی عظمت کو بے داغ مظاہر فطرت میں، جو ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہیں، اور جہاں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، نیز آسمانوں کی وسعت میں پہاڑوں کی ہیبت میں، سمندر کی گہرائیوں اور اس کے غیر فانی سرود میں دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ہم الظاہر کو مقدس آرٹ کی شان و شوکت اور اشاریت میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ جہاں تک الباطن کا تعلق ہے، وہ اگر بالکل قریب ہے، تو حد درجہ دور بھی ہے وہ ہمارے اندر موجود ہے، لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہیں، کہ وہ ایسے تصور کو دھوکا دیتا ہے، جو اس پست دنیا کی ضروریات سے عمدہ برآ ہونے کے لیے ہمیں عطا ہوا ہے۔

الباطن کا ادراک: ہمیں صداقت کے تجربے، مافوق الفطرت انماص فطری فراست کے معجزے، نیز خیر اور حسن و جمال کے مختلف مظاہر میں خدائے الباطن کا احساس ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی حیثیت پیش اندیشگی سے غیر محدود طور پر کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ کیونکہ خدا اپنی ہمہ جانی کی وجہ سے ہمارے دل کے مرکز اور اسرار میں نفوذ کر جاتا ہے، اور خدائی ذات جب چاہتی ہے، علیحدگی کے حجاب کو جلا کر رکھ دیتی ہے،

عامی اور عارف باللہ: ایک حیوان کے لیے صرف خدائے الظاہر ہی اس کا خدا ہے، اور ایک عام مسلمان کے لیے صرف الباطن اس کا معبود ہے۔ لیکن ایک عارف باللہ کے لیے ہر دو صفات خدا ہیں اور بائیں ہمہ نہیں بھی۔ یعنی یہ دو صفاتی تمام، جو ایک ضروری اجتماع مذہب کی نمایندگی کرتے ہیں، لازمی طور پر انہیں ایک بہترین مرکب، یعنی بنیادی عنصر کے ذاتی اتحاد میں سمو دینا چاہیے الباطن کا ذکر کر کے خدا کو

اعتباری طور پر ان ظاہر کے روبرو لانا ہے۔ اور خدا الباطن ہونے کے لحاظ سے علیحدہ ہے، لیکن خدا وہ ہے، جو بذاتہ اور فی ذاتہ خدا ہے۔ نہ کسی ایسی چیز کے اعتبار سے، جو اس کی ذات سے علیحدہ ہے، خدا اشیا کے درجہ حقیقت کے مطابق، جسے انسانی شعور باذن اللہ دریافت کرتا ہے، یا تو ہر رنگ میں موجود ہے، اور یا کسی میں بھی نہیں ہے۔

خدا علیم و بصیر ہے: چونکہ قرآن حکیم کی وہ آیت، جس میں ان چار اسمائے حسنی کا ذکر ہے، اس جملے پر ختم ہوئی ہے، کہ خدا کو بلاشبہ تمام اشیا کا علم ہے، اور کسی ایسی غلط تشریح کو، جس سے کہ خدا کی عظیم ذات کو ایسی حالت یا ایسا ہوہر کہا جائے، جو بیگانہ شعور ہو، خارج از امکان قرار دیا ہے، خواہ اس پر ہم اس کی جبلت کے رو سے غور کریں، یا اس کی ماورائیت کے لحاظ سے، یا اسی طرح کے کسی اور پہلو سے، جب اس کا اپنے ظہور یا مخلوق سے مقابلہ کیا جائے گا، تو وہ کسی حالت میں ان سے ذرا بھر بھی کم نہیں ہو سکتا۔ تمام اشیا کا اولین سبب ہونے کی بنا پر وہ ہر قابل تصور کمال (شعور اور عمل سمیت) پر حاوی ہے، اور اس کے ان کمالات اور کمال وحدت و یکتائی میں باہم تضاد کا کوئی امکان نہیں۔ اور تمام امکانات کے نمونے اس کے لا محدود ہر میں موجود ہیں، اور یہی مطلب ہے اس آیت کا جو مذکورہ بالا آیت سے پیشتر مذکور ہے "وہ ہی

۱۔ کیونکہ عقل خواہ وہ صرف وجود باری ہی نہیں، بلکہ خدا کی حقیقت یا اس کی عظیم ذات کی کنہ تک کیوں نہ پہنچ جائے، وجود باری بغیر، جو شخصی خدا ہے، کچھ نہیں کر سکتی۔

آسمانوں اور زمین کا مالک ہے۔ یہ دونوں دنیا میں الظاہر اور الباطن
نیز الاول اور الآخر کی نمائندگی کرتی ہیں، اور اسے تمام اشیاء پر قدرت
حاصل ہے۔

صفات الہی میں تضاد نہیں: خدا ایک ہے، لیکن چونکہ الظاہر
اور الباطن کا تضاد نہ تو مطلق ہے اور نہ ابدی (تمام قابل فہم تضادات کی طرح)
الباطن کا سورج لازمًا الظاہر کے میدان میں طلوع ہوگا۔ خدا آئے گا، اور یہ
اتنا یقینی امر ہے، جتنا کہ ہماری پیدائش یا موت، یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ
آخر کار الظاہر، الباطن کی طرف لوٹ آئے گا۔ اس تناظر اور راز کے
مطابق الباطن، الآخر سے منطبق ہے، تا آنکہ تمام امتیازات شکل و صورت
اور زوایہ ہائے نگاہ کے ماوراء وجہ اللہ کے بغیر اور کچھ باقی نہیں رہتا۔

۱۔ اشیاء پر غور کرنے کا یہ دوسرا طریقہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ مبنی بر حقیقت
ہے، لیکن اس بنا پر پہلا طریق کار، کسی حالت میں بھی دنیا کے ٹھوس انجام
کی صورت حال سے کچھ کم مطابقت نہیں رکھتا۔

۲۔ وجہ اللہ سے مراد ذات باری ہے۔ اس منزل پر، جو حقیقتاً منزل نہیں
کئی جاسکتی، الظاہر کی گنجائش نہیں۔

عبد اور اتحاد

خدا سے قرب کا مفہوم: امام ابو الحسن الشاذلی کا قول ہے، کہ بندہ جتنا خدا سے قریب تر ہوتے کی خواہش کرتا ہے، اتنا ہی وہ اس سے دور تر ہوتا جاتا ہے۔ بادی النظر میں یہ قول حیران کن معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کا قائل ایسا شخص ہے جو امام میں روحانی علوم کی ترویج کا زبردست حامی تھا۔ لیکن جب ہم یہ سمجھ لیں، کہ اس سے مراد عقل نہیں، بلکہ انا ہے، تو حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ بندہ اپنی حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔ اسی لیے وہ رب نہیں بن سکتا خدا اور بندے کا تضاد فطرتاً ناقابلِ تحویل ہے۔ انسان بلکہ تمام مخلوق کی فطرت (ایک خاص مفہوم کے رو سے) خدا کی مداخلت کی معقول وجہ ہے۔ چونکہ عبد اس حیثیت میں عبد ہی رہے گا، اس لیے وہ کبھی خدا نہیں بن سکتا۔ لیکن انسان میں کوئی ایسی خوبی ہے جس کی بنا پر وہ خدا کے فضل و کرم سے عبد اور رب یا خالق اور مخلوق کے محور سے ربطہ جاتا ہے۔ اور ذاتِ مطلق

۱۵ اگر ہمیں کہیں ایسے فقرات پڑھنے کا اتفاق ہو تو وہاں لفظی معنی مراد نہیں ہوتے، بلکہ ان میں ایہام پایا جاتا ہے جب سینٹ ایرنیس (St. Irenaeus) خدا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو گویا وہ خدائی جوہر کو سمجھتا ہے۔ یا وہ عقلی طور پر اپنے آپ کو اس تضاد سے علیحدہ کر لیتا ہے۔ اور بلاشبہ وہ اسے خدا سے حقیقی یا بالواسطہ اتحاد شمار کرتا ہے۔ گویا یہ اس عظیم اتحاد میں کم از کم اس مطلوبہ تناظر کے رو سے ایک طرح کی شراکت ہے۔

تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ ذاتِ مطلق اس بنا پر کہ وہ عباد اور رب کے
محور اور ہر طرح کے تضاد سے بری ہے، عینِ خدا ہے، جب کہ خدا ایک
خاص طریقے سے بندے کی فراست اور قوت ارادی کا موضوع ہے۔
مگر اس کے برعکس ذاتِ مطلق کی کوئی تکمیل کنندہ نقیض نہیں۔ یہ مجرد فاعل
یا اپنا مفعول، ہو بے مثل یا غیر متناہی اور ایک خاص متنوع اعتبار (اضافت)
کی سطح پر بے حد و حساب بھی ہے۔ مایا جو منتشر ہو کر عامل اور معمول ہر
دو کو کئی حصوں میں بانٹ دیتی ہے، ذات کی نقیض نہیں۔ بلکہ وہ اس
کا ظہور یا سیمیائی شکل میں امتداد ہے۔ اور یہ طریقہ ذاتِ باری کی فطرت
سے شروع ہوتا ہے۔ جس میں اس کی لامحدودیت کی وجہ سے ایک
غیر حقیقی حقیقت یا ایک معدوم، موجود کے امکان کا اشارہ ملتا ہے،
ذاتِ باری عدم محض پر ضوابط فگن ہوتی ہے اور اسے اپنی واقعیت (اگر
کوئی عارضی طور پر کم و بیش ایسے متضاد انداز میں گفتگو کرنا پسند کرے)
ہوستی، فراست، زندگی یا سعادت کا مجموعہ ہے، عطا کر دیتی ہے۔
اتحاد کا طریقہ: اتحاد کا طریقہ کسی صورت میں بھی اس پر دلالت نہیں
کرتا، کہ عباد بہ حیثیت عباد کے رب سے اس کی اسی حیثیت میں اتحاد

۱۵ یہ ویدک دھرم کے عناصر ثلاثہ ہیں (دستِ وجود، چیت، معرفت) اور رانند (زندگی)
اور یہاں وجود سے ہماری مراد وہ وجودی عنصر ہے، جو ایشور کا مترادف ہے، نہ کہ
ست کا۔ بلکہ وہ ماقبل الوجود حقیقت جو نقطہ علم کی معاون مقابل ہے، چیت کے
لیے صوفی علم یا شہود کا لفظ استعمال کرتا ہے جو ویدک کے ساکشین (SAKSHIN)

کا مترادف ہے، نیز وہ ست کے لیے وجود کا اور رانند کیلئے حیات کا لفظ استعمال کرتے

قائم کر لیتا ہے۔ یا یہ کہ عبد خدا سے عینیت پیدا کر کے، اپنے آپ کو فنا کر دیتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے، کہ وہ عنصر جو انسان میں، اس کی خارجی انفرادیت سے ماوراء پہلے سے بالقوة، بلکہ فی الواقع خدائی جوہر ہے، یعنی عقل مجرد، عامل اور معمول کی تکمیل گہری سے علیحدہ ہو کر، اپنے ماورائی وجود میں رہنے لگتا ہے، اور جو خدائی ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس سوال کے جواب میں، کہ خدائی ذات انسانی عقل کی معمول ہے۔ اور اس بنا پر اسے عامل معمول کا تقطیب میں موزوں حیثیت حاصل ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ صرف ذات کا تصور ہے، جو انسانی عقل کا معمول ہے۔ اور اس تصور کے وجود سے واضح طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انسان کے دل میں پہلے سے کوئی ایسی چیز موجود ہے، جو ذات باری سے غیر نہیں۔ اور اسی مخفی پر اسرار اندرونی تعلق کی وجہ سے ہم اس پر بہ طور موضوع غور کر سکتے ہیں۔ اگر یہ عنصر ہماری فطرت میں نہ پایا جاتا، تو ہمارے مرکز وجود کو عبد و رب کی تقطیب سے بچ نکلنا ممکن نہ ہوتا۔

ذات باری اور عقل: توحید پرست مذاہب، بھگتی تحریک کی طرح، حقیقتاً مضبوط طور پر اس تقطیب سے وابستہ ہیں، اس لیے وہ اس سے سبقت نہیں لے جاسکتے۔ اس بنا پر عقل کی حیثیت ہمیشہ ایک خدمت گزار کی سی رہے گی۔ اسی لیے مجموعی طور پر اس کی فلسفیانہ

لے خدا نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا، اور پھر اس کی ناک میں روح پھونکی، :

انجیل، باب پیدائش۔

زبان مشرق و مغرب میں مختلف نہ ہوگی۔ عیسائیت کی فضا میں ذات باری کا تصور صرف تھیوسوفی کے چوکھٹے میں ممکن ہے، یعنی یہ عقل کا عنصر ہے، جو تقطیب کی قلمرو سے اس کے ظہور اور آخر الذکر کی فوقیت کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، وہ یہ نہیں کہتے کہ عقل غیر مخلوق ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ خدائی عقل انسانی عقل پر غلبہ پالیتی ہے، یا اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور ما بعد الطبعیاتی طور پر اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشریح اس حدیث قدسی کے عین مطابق ہے، جس میں مذکور ہے، ”میں اس کے کان بن جاؤں گا، جن سے وہ سنے گا، اور آنکھیں بن جاؤں گا، جن سے وہ دیکھے گا۔“

خدا اور رستی خدا: مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ خدا اور ذات (خدا) دو چیزیں نہیں۔ کیونکہ خدا ایک ہے جب ہم ذات کا ذکر کرتے ہیں، تو عباد اور رب کی گنجائش نہیں رہتی۔ کیونکہ اس کے بغیر اور کسی چیز کا وجود نہیں اور جس کی ممکن صورتیں دو ہی ہیں۔ عباد اور رب (یا ایک خاص زاویہ نگاہ سے جو نام بھی تجویز کر لیا جائے)

۱۔ حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے، ”اگلی دنیا میں انسان خدا کو خدائی آنکھوں سے دیکھے گا۔“ نیز یہ بھی ان کا قول ہے ”میرا جسم ہے، زبان نہ دل، مگر اللہ اور صرف اللہ ہی میرے اندر ہے۔“ ہم یہاں حضرت یازید بسطامی کے قول کا حوالہ دیتے ہیں، ”ما و تو دوئی کو جہنم دیتا ہے، اور دوئی قریب نظر ہے، اور صرف وحدت (توحید) ہی حق ہے۔ جب انانیت ختم ہو جاتی ہے، تو خدا میرے اندر اپنی ذات کا آئینہ بن جاتا ہے۔“

جب ہم رب کا نام لیتے ہیں، تو نہ وہاں ذات کا وجود ہوتا، اور نہ رب کے علاوہ کسی اور ہستی کا۔ کیونکہ ذات رب العالمین کا جوہر ہے۔ اور صفات باری کا تعلق انسان سے ہے، لیکن ذات باری کا نہیں۔

انسان اور خدا: اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ انسان خدا سے مخاطب ہو سکتا ہے۔ لیکن اس تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ نیز وہ خدا کے جوہر یا ذات تک پہنچ سکتا ہے، لیکن گفتگو نہیں کر سکتا۔ جہاں تک ذات باری کا تعلق ہے، نہ اس کی تفیض ہے، اور نہ کوئی اس سے مخاطب ہو سکتا ہے۔ ہم اس امر کا اعادہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے، کہ جوہر خداوندی یا ذات، خالق، مخلوق یا بنیادی عنصر اور ظہور کے محور سے بالکل علیحدہ ہے۔ اگرچہ اس اعتبار سے وہ خالق کے اندر موجود ہوتا ہے، لیکن اس حالت میں اس کا ہم سے بہ حیثیت عبد یا مخلوق کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور ہم اسے اس تقطیب کی سطح پر حاصل نہیں کر سکتے یعنی اگر ہم اسے سمجھنے کے امکان کو مستثنیٰ قرار دیں، حالانکہ یہ وہ امکان ہے، جو رب نے ہمیں ہماری عقل کی عالمگیر فطرت اور نیز اس کی آفاقیت نے عطا کیا ہے۔ بالفاظ دیگر مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم ذات باری تک مذکورہ بالا تقطیب کے بغیر رسائی حاصل کر لیتے ہیں، تو اس کا انحصار صرف اور صرف خدا کے ارادے اور توفیق پر ہوگا۔ ہم ذات باری تک اس کی مرضی کے خلاف اور عبد اور رب کے تعلق کے بغیر رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان خیالات کو یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ اس اتحادی حصول کا موضوع فوق الوجودی جوہر ہے، نہ کہ خدا، لیکن یہ خدا کی مہربانی کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ اور اگرچہ اس

اتحاد کا موضوع عقل فوق الذات ہے، نہ کہ عباد، لیکن یہ عباد کی شرکت کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا۔^{۱۰}

فنا فی اللہ: انا جو ایک حادثہ ہے، جو ہر ذات میں فنا ہو جاتا ہے، یا خود مستی مطلق بن جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے، کہ فرد اپنی عقل کو جو ہر ذات میں، ہو وہود مجرد، عقل مطلق اور سعادت مطلق کا مجموعہ ہے، مدغم کر دیتا ہے

خدا تک رسائی کا طریقہ: پنج پوچھیے، تو ذات باری تک رسائی کا موضوع، خود ذات ہے۔ یعنی عباد کا جو ہر، خدا کی جو ہر سے، ایک کائناتی (تکوینی) چکر کے ذریعے، خدا کی تنفس کے اثر سے پھر مل جاتا ہے۔ اسی مفہوم کو سامنے رکھ کر کہتے ہیں، کہ صوفی کو پیدا نہیں کیا جاتا۔ اور نیز یہ کہ عمل اتحاد (وحدت) ایک پیغام ہے از جانب خدا بہ نام خدا۔^{۱۱} خدا کی جو ہر یا ذات تک رسائی کا عمل، خود انسان کے نقطہ آغاز سے اتنا متاثر نہیں ہوتا، جتنا کہ آخر الذکر کی معرفت۔ اس کا اثر عباد کی معرفت خدا سے خدا تک ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے، کیونکہ ذات باری کے تناظر میں جس

۱۰ حضرت بایزید بسطامی کا قول ہے، کہ ذات باری کا علم تلاش سے ممکن نہیں لیکن جو تلاش کرتے ہیں، صرف وہی اس منزل تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

۱۱ حضرت ذوالنون مصری کا قول ہے۔ سچا علم، سچائی کی معرفت، سچائی کا علم ہے جس طرح ہم سورج کو خود سورج کے ذریعے سے جانتے ہیں سچا عارف بنفسہ زندہ نہیں ہوتا، بلکہ بوسیۃ خدا، برائے خدا۔ علم کی انتہا یہ ہے، کہ آدمی پھر پھر اگر نقطہ آغاز پر پہنچ جاتا ہے، بایزید کا قول ہے، جو شخص خدا کو خدا کی معرفت جانتا ہے، وہ غیر فانی ہو جاتا ہے۔

کی کوئی نقیض نہیں، اور جس سے مایا کی حیثیت ایک صدور یا نزول کی سی ہے، انسان خود ذات مطلق کا ظہور ہے، نہ کہ نقیض۔ جو ایک مائل بہ تفریق دھڑے پر قائم ہے، ابو بکر السید لانی کا قول ہے، کہ خدا سے انسان تک بہتیرے راستے ہیں، لیکن انسان سے خدا تک کوئی راستہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نہ تو انسان خدا تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اور نہ اس تک رسائی حاصل کرنا اس کے بس میں ہے، اس کے برعکس ابو بکر شبلی کا قول ہے، اور وہ وثوق سے کہتے ہیں، کہ جو ہر باری کے حصول کا نقطہ آغاز تو ہے، جس سے آدمی لطف اندوز ہوتا ہے، لیکن اس کا انجام نہیں۔ ایک طرف تو اس کا اشارہ خدا کی رحمت کی اس یورش کی طرف ہے، جس کا بندے کو تجربہ ہوتا ہے، اور اس خدائی جوہر کی طرف بھی جو بذات خود غیر متناہی ہے۔ اور اس بنا پر عبد کے ابتدائی اور جزوی تجربے میں کوئی قدر مشترک نہیں پائی جاتی۔

۱۱ جنید بغدادی کا قول ہے، کہ صوفی وہ ہے، جو ذاتی صفات کو چھوڑ کر خدا سے جا ملتا ہے۔

۱۲ بایزید بسطامی کا قول ہے۔ کہ عارف کو خدا کی طرف سے انعام میں خدا ہی ملتا ہے۔ جو شخص ذات باری میں داخل ہوتا ہے، اسے ہر چیز کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے، اور بالآخر وہ حق بن جاتا ہے، اور مقام تعجب نہیں، کہ اس کے بعد وہ اپنی ذات پر غور کرتا ہے، اور تمام وہ اشیا جو خدا سے علیحدہ خارج میں پائی جاتی ہیں۔ انہیں وہ اپنی ذات میں موجود پاتا ہے۔ شکر اچار یہ کہتا ہے، کہ جس ہوگی کی عقل مکمل ہو جائے وہ محسوس کرتا ہے، کہ تمام اشیا اس کی ذات میں موجود ہیں، اور عرفان کی آنکھ سے اسے ہر چیز آتما دکھائی دیتی ہے۔

مایا اور آتما: یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذات کے زاویہ نگاہ سے بنیادی
 عنصر اور اس کے ظہور کے درمیان کوئی تقابل نہیں، کیونکہ ذات مطلق
 کے سوا، جو خود ہی اپنی عامل اور خود ہی معمول ہے، اور کسی چیز کا وجود
 ہے ہی نہیں۔ لیکن یہاں یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے، کہ اس دنیا کا جسے
 ہم دیکھنے پر مجبور ہیں، کیا بنے گا؟ اس سوال کا جواب کسی حد تک
 پیشتر دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس معرکے کے سوال کی مزید وضاحت
 غالباً مفید رہے گی۔ دنیا مایا کی شکل میں آتما (ذات مطلق) ہے۔ مزید
 برآں یہ کہنے کی ضرورت نہیں، کہ یہ اس حد تک مایا ہے، جس حد تک
 وہ آتما سے مختلف ہے، اور نہ لفظی فرق کا وجود نہ ہوتا۔ لیکن مایا ہونے
 کی حیثیت سے وہ واضح اور لازمی طور پر آتما بھی ہے۔ جس طرح کہ
 برف پانی ہے، یا پانی کے بغیر اور کوئی چیز نہیں۔ ذات مطلق میں
 بلا واسطہ یا مطلق حیثیت میں، مایا کا (سوائے لا تناسبت کے
 ابعاد کے، جس کا پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے، اور جس سے مایا
 بالواسطہ طور پر ظہور پذیر ہوتی ہے) اور کہیں وجود نہیں۔ لیکن مایا کے
 درجے پر آخر الذکر بھی ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ عبد نہیں کیونکہ
 تقطیب پر فوقیت حاصل ہو چکی ہے۔ مایا، عدم کی طرف ذات کی گونج ہے، یا
 ذات کی صداؤں کا مجموعہ ہے۔ غیر محدود اضافی عوامل شعور کے زیر اثر ذات ہیں، اور

لے ہی خیال ہمایان میں یوں بیان ہوا ہے، کہ سمارا ورنروان مترادف ہیں۔

م غیر موجود ہے۔ لیکن عدم کی سمت غیر موجود نہیں۔ اور ما بعد الطبعیاتی

اس خیال کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

اسی طرح لا انتہا اشیا، وجود کے زیر اثر ذات مطلق کہلائیگی۔ ان کے
دو طرفہ تعلقات، یا ان کی عام زندگی، پیکرِ ظہور میں روحانی مسرت کی تشکیل
کرتی ہے۔ جس کے اجزاء اُسے ترکیبی وسعت مسرت اندوڑی یا حرکت
پر مشتمل ہیں۔

عبداللہ اور رب: عبداللہ کے تناظر میں، جیسا کہ ہم بیان کر
چکے ہیں، خدائی جوہر بالکناہ و بودی بنیادی عنصر میں پایا جاتا ہے۔ اور یہی اس
کی غیر محدود عظمت و جلال کا باعث ہے۔ لیکن یہ اسرارِ قدرت
کا ایک عظیم راز ہے، جس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔ مافوق الفطرت
علوم میں مختلف زاویہ ہائے نگاہ کی وضاحت کی خاطر، اس عدم
تسلسل یا تفریق کے تناظر کو ایک متحد المرکز یا کثیر الاضلاع دائرہ سے
قابل ترجیح گردانا جائے، سسٹم کے ذریعے سے پیش کیا جاسکتا ہے۔
جنہیں مرکز کے کثیر التعداد منفرد نمونے کہنا چاہیے۔ ہم نے دیکھا ہے
کہ ذات مطلق کے تناظر میں ہر چیز خدائی جوہر ہے، اور اگر ہم اس سطح
پر کوئی امتیاز قائم کرنا چاہیں، جیسا کہ ہمارا وجود ہمیں ایسا کرنے پر مجبور
کرتا ہے، تو یہ امتیاز خدائی جوہر میں اس حیثیت سے کہ وہ خدائی
جوہر ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ مجھ میں یا دنیا میں پایا جاتا ہے، قائم کرنا پڑیگا۔

۱۔ شخصی خدا سے فی الحقیقت، خدائی جوہر کی تمثیل مراد ہے۔

۲۔ اس صورت میں دنیا یا عالمِ صغیر کے ابعاد یا اجزاء اُسے ترکیبی پرنہ کہ ان کے وجود پر غور کیا جائیگا۔
۳۔ وحدت الوجود آتما اور مایا کی حقیقت کو عبداللہ اور رب کی تقطیب کے متعارف کرانے کی غلطی
ہے۔ یا اس تقطیب سے جس سطح پر وہ حقیقی ہے، انکار کے مترادف ہے۔

یہ تناظر ہے تسلسل، ہم جنسیت یا محیط کل ہونے کا، کہ صلیب، ستارہ اور
مینار کی شکلیں جس کی نمایندگی کرتی ہیں۔ ان اشکال میں محیط مرکز سے
مربوط ہوتا ہے، (یا اگر کوئی ایسا کہنا چاہے) تو کہہ سکتا ہے، کہ ساری
تسکلی ہی ایک توسیع یا آخر الذکر کا نمونہ ہے۔ حالانکہ غیر منقطع اجزاء والی
اشکال میں عملاً مرکز کا وجود ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی کوئی حد نہیں۔

اتحاد کی حیثیت: جہاں تک ہماری روحانی قطعیت کا تعلق ہے، ان
ایجابی قضایا کا حاصل کیا ہوگا! صرف یہ کہ اگر ہم کائنات پر علیحدگی کے
واسطے سے، خالق و مخلوق کے محور کے رو سے غور کریں، تو کسی قسم کے
اتحاد کی گنجائش نہیں، سوائے اس کے کہ ہم اسے ایسا خداداد اتحاد
قرار دیں، جو ہماری دوئی کے تحفظ یا بقا کا خیال رکھتا ہے۔ لیکن اگر ہم
دنیا پر جوہر یا اتحاد حقیقت کی حیثیت سے غور کریں، یعنی ذات مطلق کی
عدم تقسیم اور ہم جنسیت کے لحاظ سے، تو اس صورت میں اتحاد کی گنجائش
ہے، کیونکہ وہ بڑی حد تک موجود ہے۔ اور علیحدگی ایک سیمپائی چاک ہے
اور یہ چاک ہی ایک راز ہے نہ کہ اتحاد۔ لیکن یہ ایک منفی اور غرضی راز
اور معما ہے، جو صرف اپنے ہی زاویہ نگاہ یا داخلیت کی حدود میں معما
ہے۔ جسے عقلی طور پر اور زیادہ معقول طریقے پر وودی زاویہ نگاہ
سے حل کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ ویدانت میں ایک لحاظ سے مایا زیادہ پر اسرار ہے، یا آتما کے مقابلے میں کمتر واضح ہے

۲۔ عقلی حل ایک متضاد یا سلبی امکان کا خیال ہے۔ اور ایسا امکان لازمًا ہمہ امکان یا

لائتناہیت کی ماہیت میں شامل ہے۔ اس خیال کو ناکافی کہنا لغوی بات ہے، کیونکہ

بہتری کی گنجائش وجودی حیثیت میں ہے، نہ کہ خیالی میں۔

جنت اور روحانی تقاضے: چونکہ جنت میں مکمل روحانی مسرت کا پورا پورا بندوبست ہے، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر کیوں کوئی شخص اس سے زیادہ کی یا کسی اور چیز کی تمنا کرے گا؟ ہماری مراد ہے ایک ایسی چیز کا حصول جو مخلوق سے ماورا ہو۔ اور انفرادی حادثے کو پھر آفاقی جوہر سے جوڑ دے۔ اس سوال کے جواب میں جو نفسیاتی صورتوں میں حق بجانب ہے، یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ یہاں سوال ایک چیز کے انتخاب اور دوسری کے مسترد کرنے کا نہیں بلکہ مقصد یہ ہے، کہ ہم اپنے روحانی تقاضوں کو خدا کے منشا کے مطابق پورا کریں، اور یا بالفاظ دیگر، ہم توفیق الہی کی اس طرح سے پیروی کریں، جس طرح سے ہم اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ ایک سچا عالم الہیات، مجبوراً ان نتائج کو جہاں تک اس کی عقل کی رسائی ہو سکتی ہے، قبول کر لیتا ہے، یعنی جو کچھ اس روحانی مزاج میں ابدی طور پر خدا کی مہربانی سے سمویا گیا ہے، اس کی پیروی کرتا ہے۔ اور انسان بہ حیثیت عبد ہونے کے جو کچھ اسے خدا سے ملتا ہے، قبول کر لیتا ہے، یہ درست ہے، کہ صوفیانے اپنی تحریروں میں بہشت کو قید خانے سے تشبیہ دی ہے، اور اتحاد عظیم کی ماورائیت کو واضح کرنے کے لیے اسی نوع کے استعاروں سے کام لیا ہے، لیکن وہ اس اتحاد کو خدائی

لے حضرت بائزید کا قول ہے، کہ سچا عارف بہشت کی زمینیت ہے۔ لیکن بہشت اس کے لیے باعث اذیت ہے نیز جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے، اس کی نگاہ میں بہشت کی قدر و قیمت نہیں رہتی۔ یہ قول بے عیب منطق کا حامل ہے (باقی ماثیہ ص ۸۱ پر)

جو ہر کی جنت بھی کہتے ہیں۔ اس اندازہ بیان میں فائدہ یہ ہے، کہ الہامی کتب کی اشاریت سے ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں بہشت کا لفظ مافوق الفطرت سعادت کے مترادف ہو جاتا ہے اور وہ اگر ایک طرف واقعیت کے درجے کی تعیین نہیں کرتا، تو حد بندی بھی نہیں کرتا۔

جواب اعتراض: مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں یہ کہنا بھی غیر مناسب نہیں، کہ خدا کی محبت کی حدود مقرر نہیں کی جاسکتیں اس لیے یہ سوال حد درجہ ناموزوں ہے، کہ کیوں ایک روح جو خدائی جوہر سے بواسطہ الہام وابستہ ہے، اس حقیقت کی طرف مائل رہتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ص ۸۴ کا) کیونکہ ہر زاویہ نگاہ سے خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی قدر مشترک نہیں پائی جاتی۔ ایسے بے باک الفاظ جو بایزید اور دوسرے صوفیا کے کلام میں پائے جاتے ہیں، ان کی ایسی تشریح کی جاتی ہے، کہ منافقت اور تلون کے الزام سے بچا جاسکے۔ کیونکہ یہ اسلام کی عظیم وحی کے عین مطابق ہے: ”اگر یہ صرف خدا نہیں، تو خدا کے بغیر اور کچھ نہیں“ باوجود اس قرب کے بہشت خدا نہیں۔ اس لیے بہشت میں ایک سببی دوری کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مزید برآں بایزید خود ہی اپنے الفاظ کی وضاحت بایں الفاظ کرتا ہے، کہ خدا کی محبت وہ جذبہ ہے، جو تجھے دنیا اور ماورائے دنیا بھلا دے۔ اسی طرح ابراہیم بن ادھم کا قول ہے، کہ دنیا اور ماورائے دنیا کو بھول جاؤ۔ اسی طرح ابو بکر الواسطی کا قول ہے کہ جو پارسا بہشت کی طلب کرتا ہے، وہ بخیاں خود خدا کے کام کی تکمیل کرتا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا کام مکمل کرتا ہے۔ نیز ابو الحسن خرقانی کا قول ہے، کہ ہمیں خدا کے فضل و کرم کی تمنا کرنا چاہیے، جو جہنم کے ڈر اور بہشت کی مسرت بہتر ہے

جب وہ وجود کے اندھیرے میں محسوس کرتی ہے، ایسا سوال نہ صرف
 ایک عارف باللہ کی فطری مافوق الفطرت خواہشات کی روشنی میں
 بے معنی ہے۔ بلکہ جذباتی صوفی کی اس سطح پر بھی، جہاں روح ہر اس چیز کو جو
 اس سے برتر ہے، نہ کہ کمتر، سمجھ سکتی ہے۔ اور ظاہراً علم پر
 حدود کا ٹھونسنایا غوبات ہے۔ آنکھ کی پستلی فضائے
 میں کروڑوں میل دور، بغیر اندھیرے و بہانہ، ستاروں کو دیکھ سکتی ہے،
 اور کسی شخص کو نہ تو تھق ہے، اور نہ استعداد، کہ اسے روک سکے،

قرآن حکیم اور الہامی کتب میں

بعض دقتیں

الہامی کتب اور تفاسیر: کسی الہامی صحیفہ کو خالص جذبہ احترام سے پڑھنے کا لازمی طور پر یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ قاری ہر حالت میں اس کا مفہوم سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ ہم بلاشبہ بغیر از دلیل یہ جانتے ہوتے ہیں کہ فلاں الہامی کتاب لفظی اور معنوی لحاظ سے ہر طرح مکمل ہے۔ ایسے ہی مواقع پر ہماری لاعلمی بعض جملوں کا مفہوم روایتی تفسیر اور اصلی زبان سیکھے بغیر نہیں سمجھ سکتی۔ ہر وہ لفظ جو خدا کے منہ سے نکلتا ہے۔ اسے پورے مذہبی احترام سے مان لینا۔ ہرگز ہم سے مقدس منافقت کا تقاضا نہیں کرتا۔ یا جب تک ہم اس کی غیر موزونیت سے ناواقف ہیں ہمیں ہر اس غیر مربوط کلام کو جو غلط ترجمے کا شاخسانہ ہے۔ ماننے پر مجبور کیا جانا چاہیے۔

۱۔ اگر ہم باقاعدہ طور پر ربانوی تفاسیر سے چشم پوشی کے مرکب نہ ہوں، تو بائبل مقدس کہیں زیادہ قابل فہم ہو جائے گی اور بہت کم اعتراض کی زد میں آسکے گی، اور یوں یہ آسانی سائنسی اور لفظی نزاع سے پیچھا چھڑایا جاسکے گا ہیٹر اکوارٹ

(Meister Eckhart) کو میمونائیڈز (Maimonides)

کی تفاسیر کا علم تھا۔ چنانچہ وہ اسے ربی کے لقب سے پکارتا ہے، جیسے ارسطو کو فلاسفر کہتے ہیں۔

قرآن کا اسلوب اور اصل خوبی: یہ درست ہے اور ناگزیر
 بھی، کہ اس قسم کے مقدّس مغالطے عظیم مذاہب کے راسخ العقیدہ
 پیروں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں میں اس عندیہ کو بڑی شہرت
 حاصل ہے، کہ قرآن نہ صرف ہیئت کے لحاظ سے، جو بظاہر معقول اور
 واضح امر ہے، بلکہ اسلوب بیان کے لحاظ سے بھی ناقابل تقلید اور فوق
 الانسانی ہے۔ اور ان لوگوں کی کہانیاں سنتے آئے ہیں، جنہوں نے قرآن
 کے اسلوب بیان کی نقل کی کوشش کی اور بری طرح ناکام ہوئے۔
 یہ امر تو بہ آسانی قابل تسلیم ہے، کہ وہ ناکام رہے۔ لیکن اس کی وجہ
 یہ نہیں ہو سکتی، کہ قرآن کا تتبع ناممکن ہے۔ کیونکہ قرآن کی تصنیف
 میں انسانی زبان استعمال کی گئی ہے اور زبان بہ مشکل زبان سے بڑھ
 سکتی ہے۔ اور اس سطح پر امکانات کمال کا دائرہ کافی تنگ ہوتا
 ہے۔ یہی بات کہ قرآن صرف و نحو کے رو سے مکمل اور یکتا ہے،
 اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ ایک الہامی کتاب کے
 بارے میں ایسی سوچ بھی ناقابل تصور ہے۔ لیکن اس خصوصیت میں
 قرآن یکتا نہیں۔ یہ بھی یقینی امر ہے، کہ بعض اوقات قرآن کی زبان
 میں شاعرانہ نزاکتوں کا اندازہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس
 خیال سے کہ اس سے بہتر نثر کا نمونہ پیش نہیں کیا جاسکتا، یہ نہ سمجھ
 لینا جائے کہ اس کی برابری بھی ناممکن ہے۔ غالباً مصنف کی مراد امکان
 عقلی ہے: مترجم، اسی طرح یہ کہنا، کہ قرآن تمام ضروری حقائق پر حاوی
 ہے، اس کے بارے میں ہم اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ بھی فی نفسہ کوئی
 خاص معجزہ نہیں۔ ایک الہامی کتاب کی فوق الانسانی اور لسانی

خوبی نہ نوا اس کی زمینی شکل سے ایک مکمل انداز میں نمایاں
 ہو سکتی ہے اور نہ صرف اس کے تصوراتی مضمون سے۔
 دراصل ایسی کتابوں کی خدائی اور بنا بریں معجزانہ
 خوبی نہایت مکمل علم کلام یا نہایت
 شاندار شاعری سے مختلف ہوتی ہے۔ اس خوبی
 کا اظہار سب سے پہلے خیالات کی گیرائی اور لطافت
 میں ہوتا ہے۔ اور یہ وہ وصف ہے جس کی تقلید ناممکن
 ہے۔ اور نیز اس خوبی میں، جسے قدرت کا جادو کہنا چاہیے، جو
 رواجی فقرات کے (دروست کے) درمیان سے چمک اٹھتا ہے،
 اور نتائج کے لحاظ سے انسانی روح کائنات، فضا اور زمانے میں
 اپنی موجودگی کا ثبوت دیتا ہے۔ صرف یہ خدائی جوہر ہی، قرآنی آیات
 کی اس روحانی اور مافوق الفطرت قوت کی وضاحت کر سکتا ہے،
 جس کے نتیجے میں ابتدائی اسلام نے ان مخصوص حالات میں حیرت انگیز
 اور معجزہ نما ترقی کی، اور اسلامی اداروں کو استحکام نصیب ہوا، اور
 مذہبی عقائد کو غیر معمولی طور پر پھیلنے پھولنے کا موقع ملا۔

لے ٹونے ٹوٹنے کے ایک فطری قوت کے حامل ہوتے ہیں۔ اور جو شخص ان کے زیر اثر
 آجائے وہ انہیں سمجھے یا نہ، الفاظ کی آواز کے مطابق وہ ضرور متاثر ہوتا ہے۔ یہی
 حال ان اسما کا ہے، جو الہامی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا اثر زیادہ ہوتا ہے
 ۱۰ ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (۱۰-۳۷) ﴿وَأَنْزَلْنَا
 هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (۵۹-۶۱)

قرآن بہ حیثیت ادبی شاہکار: اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ ایک خاص

زاویہ نگاہ سے قرآنی اسلوب بیان کی تقلید ممکن نہیں۔ اور ہر ادبی شاہکار کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن استعارہ اور تشبیہ یا یوں کہنا چاہیے، کہ ضرورت سے زیادہ مسجع اسلوب جو قرآن نے سماوی صحیفہ ہونے کی بنا پر اپنا لیا ہے، اسے ادبی یا انسانی کمال کا نمونہ نہیں کہہ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہبی صحیفے یہ باور کرانا چاہتے ہیں، کہ ان کے ہمہ جہتی کمال تک رسائی مشکل ہے۔ اور انسانی اسلوب ضرور کسی نہ کسی حیثیت سے نامکمل ہوتا ہے۔ دوسرے مفسرین مذاہب کی طرح، مسلمانوں نے بھی اپنی الہامی کتاب کے درشت خدائی لہجہ اور مصالحت ناپسند خصوصیت (مزاج) کی اہمیت کو نمایاں کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی یہ ایسی خصوصیت ہے، جو اگرچہ کمال انشا پر داندی کے منافی تو نہیں لیکن ان لوگوں کی آرا کے ضرور منافی ہے۔ جو الہامی کتابوں کی رسمی اور ذنی عظمت کی وکالت کرنا چاہیں گے۔ قرآن کے اسلوب بیان میں بلاشبہ شاعری میں دلچسپی لینے کا خاص اہتمام ہے۔ مگر بعض آیات کو ادائے مطلب کی بہترین خوبی سے نہیں روکتا۔

قرآن کی تقلید میں اسباب ناکامی: بلاشبہ بعض آیات میں قرآن کی غیر انسانی حیثیت کا اظہار مقابلہ زیادہ بلا واسطہ طریقے سے ہوا ہے،

۱۔ یہ عقیدہ عظمت قرآن بے نتیجہ نہ رہا۔ بلکہ اس نے قرآن خوانی کے ایک عجیب شعبہ فن کو جنم دیا جس سے آواز (مخارج) پر زیادہ زور دینے سے الفاظ اپنی روحانی شفافیت اور صوتی ترنم کھو بیٹھے ہیں۔

مثلاً مکی معادی سوزنیں، آیت الکرسی اور سورہ نور کی بعض آیات مگر وہ پرہوش حافی، جن کا ذکر گزر چکا ہے، اس واضح خدائی عظمت کو ان ضوابط کی زبان میں بھی تلاش کرتے ہیں، جن کا تعلق شہری زندگی سے ہے۔ لیکن مدارج اسلوب بیان میں اس واضح فرق کے باوجود اس بنیادی سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا۔ کہ کیا واقعی کوئی ایسا اسلوب بھی ہے، جسے لازماً خدائی اسلوب کہنا چاہیے۔ بالفاظ دیگر کیا کچھ سہمی اور ادبی اصول ایسے ہیں جو براہ راست کسی تحریر کی خدائی ساخت پر دلالت کر سکیں۔ اساسی طور پر اس علمی مسئلے کی حیثیت ایسی ہے، جیسا کہ اوتاروں کا فوق الانسانی حسن جو حیران کن غیر معمولی اثر کا حامل ہوتا ہے۔ جہاں تک بصری حسن کا تعلق ہے، خدائی پیغام برد کا چہرہ اور جسم بہترین انسانی چہرے یا جسم سے بہتر یا اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ انتہائی خوبصورت نمونے جو حد درجہ کم یاب ہیں۔ اور نیز ایسے نمونے بھی، جو فطری طور پر ایسے عناصر سے مرکب ہوں جو ہمارے وصف تشخیص کو فریب دے سکیں، نہایت نایاب ہیں۔ اور اس کا دار و مدار صرف روح، اظہار اور انداز پر ہے، کہ جس سے لے روایت میں مماثلت اور کرشن ہمارا ج کی اس خصوصیت پر خاص زور دیا گیا ہے۔ بدھ کے متعلق مقدس مورتی کا مرکزی کردار اس حقیقت کی وضاحت کرتا ہے، عیسائیت میں اولیا کی تصاویر اسی کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حضرت مسیح اور حضرت مریم ہر دو کے لیے بھی، اسلام میں پیغمبر کی خوش اندامی جزو عقیدہ ہے جس کا عکس عام اشیاء اور روح کے حسن میں دیکھا جاسکتا ہے۔ انسان اپنی فیاضی کو اشیاء کی ہم آہنگی میں بہاؤں انداز سموتا ہے، کہ وہ اس کے لیے آئینے کا کام دے۔

صحیح معنوں میں ایک فوق الانسانی حسن جہنم لیتا ہے، لیکن نہ خدائی پیغام بر
میں اور نہ اس کے پیغام میں کوئی ایسا غیر معمولی کمال پایا جاتا ہے۔ جیسے
غیر طبعی کہا جاسکے۔ اگر وہ مشکک عرب جنہوں نے قرآن کے اسلوب
کی نقل کی کوشش کی، اور ناکام رہے، اس کی زیادہ تر وجہ ادبی عدم
امکان نہ تھی۔ بلکہ وہ مافوق الفطرت حقیقت جس سے ان کی تمام مساعی
رائگان گئیں۔ نیز ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ مسلمان تھے۔ آئینی طور پر نہ
سہی، ظاہری طور پر سہی۔ اور یہ صورت حال ایسی ہے، جیسے مغربی یا
مشرقی ادبی تنقید کی حدود اپنے اندر بالکل نہیں سمو سکتیں۔

الہامی کتب کو سمجھنے کا طریقہ: ایک مقدس الہامی کتاب کو بغیر
از وقت سمجھنے کے لیے اور باتوں کے علاوہ اس زبان کے مقررہ الفاظ اور
معانی کے باہمی ربط و ضبط اور عامۃ الاستعمال مجاز مرسل کا پورا پورا علم
ہونا چاہیے۔ اس سے ہم مندرجہ ذیل تقسیم تک پہنچتے ہیں بعض الہامی
کتب ایسی ہیں جن میں اصل زبان کو زبردست اہمیت حاصل ہے۔

۱۔ ہمیں یہ بات نہیں بھولنا چاہیے، کہ حسب تعریف، مکمل نمونہ خدا ہے۔
۲۔ بہ غرض وضاحت و تنقیح طور ہم فرض کرتے ہیں کہ قرآن، انجیل کا ایک حصہ
ہے، اور ہمارے عہد سے کئی صدی پیشتر لکھا گیا تھا۔ اس مفروضے کی صورت میں
یقیناً یہ سوال اٹھایا جاتا ہے، کہ قرآن کی تصنیف مختلف اوقات میں ہوئی ہے، اور
لکھنے والے بھی مختلف لوگ تھے، اور نیز یہ کہ اس کے بعض حصے، بہ خلاف روایت
قطع نظر ان اصنافوں کے جنہیں کاتبوں کا تصرف کہنا چاہیے، زیادہ جدید العصر ہیں۔ الہامی
کتبوں کے مخالفین کے اسلمہ خانے میں یہ ایک ناقابل تردید قطعی دلیل ہے۔

کم و بیش یہی وجہ ہے، کہ شرعی مقاصد کے لیے ان کے ترجمے کی ممانعت ہے۔ چنانچہ قرآن، توریت اور وید اسی ذیل میں آتی ہیں۔ دوسری قسم ان کتابوں کی ہے، کہ جن کا مفہوم تمثیلات اور خیالات کی براہ راست وضاحت میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً انجیل اور ہاتما بدھ کی کتابیں اور جن کا ترجمہ مقبول عام اور پاکیزہ زبانوں میں روایتی طور پر متوقع ہوتا ہے۔ پاکیزہ زبانوں کا ذکر ہم نے اس امر کی اہمیت کو واضح کرنے کی غرض سے کیا ہے، کہ جدید مغربی زبانیں، صدیوں کی ناپاک اندیشی اور ادبی چھپورائی کی وجہ سے اس وصف کو کھو بیٹھی ہیں۔ چونکہ ان زبانوں کی فطرت تقدس کے مفہوم کو ضائع کر بیٹھی ہے، اس لیے وہ قطعاً اس قابل نہیں، کہ روحانی، نفسیاتی اور شرعی حقائق کو سامنے رکھ کر، الہامی کتابوں کا ترجمہ کر سکیں۔ روایتی متوقع ترجمے کی ترکیب (Phrase) اس امر کی یاد دہانی کے لیے استعمال کی ہے، کہ الہامی کتابوں کے ترجمے کا امکان پہلے ہی سے زبانوں کے خدائی عطیے میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ رہا بدھ ازم تو وہ پالی اور سنسکرت کی متوازنیت میں پایا جاتا ہے۔ جب کوئی زبان ایک بار مذہبی کردار اپنالیتی ہے، تو ایک معین شکل اختیار کر لیتی ہے، اور خواہ وہ غیر سنجیدہ استعمال میں آنے لگ جائے، اس میں مزید کوئی

لے جوزف ڈی ماسٹر (Joseph de Maistre) کا قول ہے،

کہ کوئی تغیر پذیر زبان ایک غیر متغیر مذہب کے لیے موزوں نہیں ہو سکتی۔ اشیاء کی فطری تبدیلی زندہ زبانوں پر حملہ آور ہوتی ہے۔ ان عظیم تبدیلیوں کے علاوہ جو زبان کو غیر فطری بنادیتی ہیں۔ بعض بظاہر ایسی غیر اہم تبدیلیاں بھی (باقی حاشیہ صفحہ ۹۳ پر)

تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔

وحی کی اقسام: یہ امر قابل غور ہے کہ عیسائیت اور بدھ ازم کی اساس ایسے خدا کے تصور پر رکھی گئی ہے، جو انسانی پیکر میں دکھایا گیا ہے۔ چنانچہ اول الذکر میں شخصی اور آخر الذکر میں غیر شخصی تصور پایا جاتا ہے۔ جب کہ یہودیوں، مسلمانوں اور ہندؤں کی روایات میں، وحی لازمی طور پر الہامی کتاب کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہندؤں کے اوتاروں سے اس حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، کیونکہ وید اوتاروں سے پہلے نازل ہوئے تھے، اور سنا تن دھرم ان پر بطور الہام نہیں اترا، یا یوں کہنا چاہیے، کہ انہوں نے اسے پیدا نہیں کیا۔

الفاظ اور معانی کے تعلق کا علم اور اشاریت: توریت، قرآن اور برہمنی کتابوں کو ٹھیک سے سمجھنے کے لیے، نہ صرف، عبرانی، عربی اور سنسکرت کے اصطلاحی الفاظ کے ان معانی کا، جو ذہن میں ابھرتے ہیں، پیشگی علم ہونا چاہیے، بلکہ ان مقدّم مسائل کا جاننا بھی لازمی ہے، جو مفسرین نے علم و فضل کی بنا پر یا بذریعہ الہام دریافت کیے ہیں۔ رہا اشاریت کا معاملہ جو الہامی کتابوں میں، بہ شمول انجیل بڑی اہمیت

(بقیہ حاشیہ ص ۸۹ کا) وقوع پذیر ہوتی ہیں، جو حقیقتاً بڑی اہم ہوتی ہیں۔ زمانے کا فساد روزانہ الفاظ پر اثر انداز ہوتا ہے، اور اندراہ دل لگی انہیں بگاڑتا ہے۔ اگرچہ ہماری زبان بولنا شروع کر دے، تو مقدس ترین الفاظ بے حیا گستاخ اور مسخرے آدمی کے رحم و کرم پر ہوں گے، جو ازراہ گستاخی مذاق اڑائیگا، اور انہیں ناپاک کر دے گا ہر ممکن دلیل کی بنا پر مذہب کی زبان کو انسانی دسترس سے باہر ہونا چاہیے۔

کا حامل ہے اس میں بلا واسطہ اور بالواسطہ مکمل اور نامکمل لازمی اور اتفاقی اشاریت میں فرق کرنا ضروری ہے۔ جب حضرت عیسیٰؑ نے دعا کے لیے آسمان کی طرف نظر اٹھائی، تو اس مثال میں اشاریت بلا واسطہ ہے۔ کیونکہ آسمان یا جو کچھ ہمارے اوپر ہے، وہ اپنی مکانی یا تکنیکی حیثیت میں خدائی بُعد کی نمائندگی کرتا ہے۔ لیکن جب پیچ بونے والے کی مثال میں ان پرندوں کے ذکر سے جو دانے چگ جاتے ہیں، شیطان مراد لیا جاتا ہے، تو اشاریت کی حیثیت بالواسطہ اور عارضی ہوگی۔ کیونکہ یہ پرندے بوندات خود تو سماوی حالات کی نشان دہی کرتے ہیں، صرف اس حالت میں جب وہ دانے چگ کر ادھر ادھر اڑ جاتے ہیں تو ان میں سبلی معنی پیدا ہو جاتے ہیں یہاں اسی قسم کی اشاریت کی ایک اور مثال بیان کی جاسکتی ہے، جو جزوی اور بلا واسطہ ہے۔ قرآن میں گدھے کی آواز کو شیطان کی آواز کے مشابہہ قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کی آواز قطعاً اس قابل نہیں، کہ اس کی کوئی ایجابی تشریح کی جائے۔

یہ بلغم کی گدھی تھی، جسے خدا نے بولنے کی طاقت عطا کی تھی۔ اور یہ گدھا ہی تھا، جس پر مریم اور عیسیٰؑ سوار تھے، جب انہوں نے مصر کو ہجرت کی تھی۔ اور نیز جب مسیح علیہ السلام یروشلم میں فاتحانہ داخل ہوں گے، گدھے پر سوار ہوں گے، یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ گدھے کی پیٹھ پر صلیب کا نشان ہے، اور گدھا گھوڑے کے شاہانہ غرور کے مقابلے میں انکسار کی علامت ہے۔ اور فی الحقیقت یہ جانور اپنے بلند مرتبہ جنس کے دوش بدوش سکون، تواضع (اور ہم کہہ سکتے ہیں) کہ بچوں کی طرح دل لہانے والے ایسے جانوروں کی عادات کا نمونہ ہے، (باقی حاشیہ ص ۹۵ پر)

جب بھی اس میں گدھے کا کوئی قصور نہیں۔ اشاریت کے یہ مختلف مدارج بہ کثرت منو سمرتی ہیں مذکور ہیں، جو اس وقت تک ٹھیک سے نہیں سمجھے جاسکتے، جب تک ان کی مضمربچیدگیوں کا پورا پورا علم نہ ہو۔

ایک آیت کی تشریح؛ ایک ناواقف قاری کو الہامی کتابوں کے کئی ٹکڑے، اگر بالکل ناقابل فہم اور بظاہر مہمل نہ بھی معلوم ہوں، حیران کن تکرار اور حشو و زوائد سے بھرپور دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم کے متعلق قرآن کہتا ہے، ”ہم نے اس دنیا میں اسے چنا، اور حق یہ ہے، کہ وہ دوسری دنیا میں بھی راستبازوں سے ہے“ (وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَا فِي الدُّنْيَا ذِاتَهُ فِي الْآخِرَةِ وَلَئِنَّ الصَّالِحِينَ ۲-۱۳۰) ایک شخص ازراہ تعجب کہہ سکتا ہے، کہ دوسرے ٹکڑے کا کیا مقصد ہے، جو بہر حال ایک ظاہر باہر حقیقت ہے۔ دراصل اس کی ضرورت پہلے ٹکڑے کی وجہ سے پیش آئی۔ اگر صرف اتنا مذکور ہوتا، کہ ہم نے اسے چنا، تو مزید کچھ کہنا غیر ضروری ہوتا۔ لیکن چونکہ اس دنیا میں، کا ذکر آچکا ہے، اس لیے مجبوراً اُس دنیا میں بھی

(بقیہ حاشیہ ص ۹۱ کا) جو اگر چہ بے شان و شوکت ہیں، لیکن قابل تعریف ضرور ہیں۔ گدھے کی آواز گھوڑے سے مقابلے کی خواہش کا اظہار ہے، اور گویا یہ ایک معمولی جانور کی بڑائی کی خواہش اور جذبہ غرور کا خاکہ اڑانا ہے۔ بانا کہ کھری پر گدھا مکروہ آواز اور بے جا ہٹ کی شہرت سے عانی و ذلیل نہ سہی) مفہوم کا حامل ہے۔ لیکن ایک دوسری وجہ کے رو سے جو موزوں تر ہے ”اور سنہری کہاوتیں“ (Golden Legends) جس کی تائید کرتی ہے، گدھا کھری پر ایک ادنیٰ و غریب میزان لوگوں کی، جن سے اہل دنیا نفرت کرتے ہیں، اور خدا پذیرائی کرتا ہے، کی نمائندگی کرتا ہے۔

کہنا پڑا، تاکہ پہلے ٹکڑے کے معنی محدود نہ سمجھ لیے جائیں، اسلامی زاویہ
نگاہ سے آیت کا دوسرا ٹکڑا اس بنا پر کہیں زیادہ اہم ہے، کہ عیساؑ ائیت
کی نظر میں حضرت ابراہیمؑ کا مقام اعراف میں ہے، اور اس لحاظ سے
بھی کہ حضرت مسیحؑ اپنے آپ کو بزرگانِ یہود کا سردار کہتے تھے۔

ایک اور مثال: ایک اور مثال پیش کی جاتی ہے، حضرت عیسیٰ نے
کہا "میں تمہیں بتا دوں گا جو کچھ تم کھاؤ گے، اور جو کچھ گھروں میں ذخیرہ کرو گے"
رَوَاٰ نَبَاتُکُمْ بِمَا تَاْكُوْنَ وَمَا تَدَّخِرُوْنَ فِیْ بُیُوتِکُمْ (۳: ۲۹) یہ
آیت اولاً عشاء کی ربانی کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور ثانیاً اگلی دنیا کے
لیے ذخیرہ کرنے کی طرف یہ دونوں باتیں پیغامِ مسیح کے ضروری عنصر ہیں۔
لیکن یہ تعلق سرسری نظر میں واضح نہیں ہوتا۔ اس سے ملتی جلتی ایک اور
مثال ہے، عیسیٰ بن مریم نے دعا کی: "ہم پر آسمان سے ایک مائدہ نازل
فرما جو ہمارے ابتدائی اور بعد میں آنے والوں کے لیے ضیافت اور
تیری قدرت کا نشان ہو" رَزَبْنَا اَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدًا فَ مِنَ السَّمَاءِ تَكُوْنُ

۱۔ یہ مندرجہ ذیل آیت سے غیر متعلق نہیں رَوَاٰ نَبَاتُکُمْ بِمَا تَاْكُوْنَ وَمَا تَدَّخِرُوْنَ فِیْ بُیُوتِکُمْ
السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِیْکُوْنَ مِنَ الْمُؤَقِنِیْنَ) یہاں سموات سے مراد
ستارے اور آسمانی دنیا ہے، اور یا یہ قول امام غزالی یہ ایک ذہنی تجربہ ہے۔
۲۔ مسیح علیہ السلام نے یہ اس لیے کہا کہ وہ اقنوم دوم کا واقعی اور ٹھوس ظہور
تھے، جسے دنیا کا مرکزی نقطہ کہنا چاہیے۔ ۳۔ جو کچھ تیرے پاس ہے، بیچ ڈال اور

خدا کی راہ میں صرف کر اور اپنے لیے ایسا کیسہ بنا، جو پرانا نہ ہو اور آسمان میں ایسا خزانہ ہو
ختم نہ ہو، جہاں تک پور نہ پہنچ سکے اور جسے کپڑا نہ لگے، کیونکہ جہاں خزانہ ہوگا وہیں تمہارا دل ہوگا۔ لوقا

لَتَأْتِيَنَّكُمْ آيَاتُ رَبِّكُمْ وَأَخِيراً (۵-۱۱۴) اس آیت میں پھر عشاء
 ربانی کا حوالہ دیا گیا ہے، اَوَّلِئْنَا وَآخِرْنَا سے بالترتیب اولیا اور پارا سا مراد
 ہیں۔ اور ایک دوسرے سلسلے میں زراہد اور عام لوگ مراد ہیں مہاتی ماندہ
 آیت میں ان نا اہل آدمیوں کو دھمکی دی گئی ہے، جنہیں ایسی سزا دی جائے گی،
 جو اس سے پہلے کسی جاندار کو نہیں دی گئی۔ فَنَسْفَعُ بِالنَّارِ بَعْدَ مَنكُم، فَيَأْتِي
 أَعْدَابُهُ عَذَابًا بَآلًا أُعَدِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ (۵: ۱۱۵) اس سے
 ہمیں سینٹ پال (St. Paul) کی وہ دھمکی یاد آتی ہے، جو غیر مستحق
 شخص پر روٹی کھائے گا، وہ مردود قرار پائے گا۔

مزید ایک اور مثال: ایک بالکل مختلف سطح پر ایک اور آیت
 میں جو حج کے متعلق ہے، قرآن ایک ناواقف قاری کے حیران کن انداز
 میں کہتا ہے: اِذَا تَبَتَّغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ (۲: ۱۹۸)
 اس کا مطلب یہ ہے، کہ دوران حج تمہیں تجارت کے ذریعے برائے معاش
 کچھ فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے، بس اتنا کافی تھا۔ لیکن الفاظ سے یہ
 مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ اسی نوع کی وقت مندرجہ ذیل آیت میں پائی جاتی ہے:
 اِنَّ لَّوْكَوْنِیْ لَیْسَ بِوَاٰیْمَانٍ لَّائِیْ اَوْرَیْکَ کَامِ کِی، یو کچھ وہ کھا چکے
 ہیں، اس میں کوئی گناہ نہیں، بشرطیکہ وہ اللہ سے ڈرتے ہیں۔ اور ایمان
 لاتے ہیں اور اچھے کام کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ سے ڈرتے ہیں۔ اور ایمان
 لاتے ہیں اور پھر ڈرتے ہیں، اور خدا نیکو کاروں کو اچھا جانتا ہے۔ اَلَّذِیْنَ
 عَلَی الذِّیْنِ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَاٰمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا
 وَاٰمَنُوْا، وَاللّٰهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ (۵: ۹۳) اس کا خلاصہ یہ ہے،

کہ سچے مومنوں سے اس نسخے کے نزول سے پہلے بر بنائے ناواقفیت
 ہو گناہ سرزد ہوئے ہیں، ان کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے گا۔ اور اس
 کا اطلاق ان سچے مومنوں (بر استثنائے منافقین) پر بھی ہوگا، جو قبل از
 نزول آیت فوت ہو گئے ہیں۔ ایک ہی بات کے اعادے کے بارے
 میں بقول مفسرین ان کا تعلق زمانے کی تقسیم: ماضی، حال اور استقبال
 سے اور نیز ہمارے اخلاقی فرائض اور ان کے مناسب روحانی رویہ
 کے مدارج استعمال (وقت خدا اور ہمسائے) سے ہے۔ لیکن اس آیت
 کا ایک اور مطلب بھی ہے، جو زیادہ تر متن کے مطابق ہے اور وسیع
 مفہوم کا حامل ہے، یعنی مخصوص حالات میں بیماری کے نسخے مقدر
 اصولوں کے ماتحت ہو جائیں گے یعنی بہ صورت ضرورت آخر الذکر پر
 کار بند ہونے سے اول الذکر سے چشم پوشی کی تلافی ہو جاتی ہے۔
عزیز حکیم کی ضرورت: قرآن کا ایک جزئیہ جو باعث حیرت ہو سکتا
 ہے، یہ ہے کہ اکثر بغیر کسی تبدیلی یا منطقی تعلق کے کوئی قانونی ضابطہ یا کوئی
 اور ایسی ہی بات بیان کرنے کے بعد اکثر یہ کلمہ (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)
 مذکور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پر یکے بعد دیگرے کئی غلاف
 چڑھے ہوئے ہیں، چنانچہ ایک دنیوی معاملے کے بارے میں فیصلہ
 سنانے کے بعد حالات منتظرہ کا حجاب اٹھ جاتا ہے، اور غیر متغیر
 اساس پھر سے سامنے آ جاتی ہے۔

اسلام کی اشاعت کے اسباب: لیکن معترض کہہ سکتا ہے، کہ
 اگر قرآن کا پڑھنا بلکہ سمجھنا، ان لوگوں کے لیے بھی جو عربی جانتے ہیں،
 اتنا مشکل اور وقت طلب ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ان لوگوں میں بھی

جو شرعی نہیں جانتے، اور وہ عربوں سے اتنے ہی دور ہیں۔
 جتنا کہ حبشی، چینی اور ملائی، اسلام کی اشاعت اس سرعت
 سے ہوئی۔ وجہ یہ ہے، کہ اسلام کی اشاعت قرآن کی
 اتنی زیادہ ممنون نہیں، بلکہ اس کا سبب اسلام کے
 انسانی، روحانی، نفسیاتی اور معاشرتی کرشمے ہیں۔ اگر کوئی افریقی حبشی
 اسلام قبول کرتا ہے، تو وجہ یہ ہے، کہ وہ مسلمانوں کی عملی زندگی میں
 نماز پڑھتے، اذان دینے، عام لوگوں کے زکوٰۃ ادا کرنے اور عبادت
 گزاروں کی متانت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ بعد کی بات ہے، کہ وہ اتنی
 عربی جو نماز پڑھنے کے لیے ضروری ہوتی ہے، سیکھ لیتا ہے۔ غیر عرب
 مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد، کبھی بھی قرآن پڑھتے اس کی ادبی خوبیوں
 کی قدر دانی کا ذکر ہی کیا، کے قابل نہیں ہو سکی۔ وہ سبب جانے بغیر اس
 کے اثر سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اسلام میں علما کی اہمیت کو برائے آسانی
 سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ نہ صرف قرآن کی آیات کا جن میں اکثر سخت
 مشکل ہیں، ٹرسٹی، (اور کسی حد تک) مخزن ہوتے ہیں، بلکہ بیش ازہمہ
 وہ ان مضمرب معانی کو بھی جو احادیث اور روایتی تفاسیر سے اخذ کیے جاتے
 ہیں، جانتے ہوتے ہیں۔

۱۔ زیادہ تر یہ خصوصیت بجائے حکمت کے، متشابہات کی ہے، کیونکہ اول
 الذکر کی حیثیت ام الکتاب کی ہے۔ آخر الذکر کی کئی تشریحات اور اول الذکر
 کی صرف ایک تشریح ممکن ہے۔ متشابہات میں درجہ بندی کا احتمال ہے، لیکن یہ تشریح
 باوجود اختلاف متوازی ہوں گی۔ محکمت اساساً ناقابل تغیر اور امرِ نواہی پر مشتمل ہوتی ہیں۔

قرآن اور ما بعد الطبعیاتی مسائل: قرآن میں بعض وقتوں کی وجہ
خالص ما بعد الطبعیاتی مقاصد ہیں: کیا تم نہیں دیکھتے، کہ تمہارے خدا نے
سایے کو پھیلایا۔ اور اگر وہ چاہتا، تو اسے ساکن کر دیتا، پھر ہم نے
سورج کو اس کی علامت بنایا، پھر ہم نے آہستہ آہستہ اسے اپنی طرف
کھینچ لیا: اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ
سَاكِتًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَیْهِ ذَلِيلًا، ثُمَّ قَبَضْنَا كَاِلَیْنَا
قَبْضًا یَّزِیْرًا (۲۵-۲۷) آیت میں جو چیز ہمیں فوراً متوجہ کرتی
ہے یہ ہے کہ سایے کو اسکی حرکت سے، سورج کی حرکت کا مظہر نہیں کہا
گیا، بلکہ اس کے برعکس سورج کو سایے کی حرکت کا نشان بتایا گیا ہے،
بعض مفسرین کے خیال کے مطابق اس سے اس امر کی وضاحت یا تائید
ہوتی ہے، کہ خدا ہی ہر مظہر قدرت کا بلا واسطہ سبب ہے، اور درمیانی
واسطے کا کوئی وجود نہیں۔ کچھ لوگ اس سے جھٹ پٹا وقت مراد لیتے ہیں،
یعنی سورج کے بغیر روشنی اور یہ ایسا وقت ہے، جو جلتی فضا سے ملتا جلتا
ہے۔ جس میں اندھیرا اور جھلسانے والی دھوپ نہیں پائی جاتی۔ سب سے

۱۵ اس موضوع پر فضیلی کی ضابطہ سازی دیکھیے جس پر مصنف نے اپنی کتاب

مقامات دانش (Stations of Wisdom) میں بحث کی ہے۔

۱۶ ظل اور ظلمت (اندھیرا یا تاریکی) نیز فضاء بڑھا ہوا سایہ میں فرق کرنا

ضروری ہے۔

۱۷ اصحاب الیمین بے غار کنول کے پھولوں، درختوں کے جھنڈ اور پھیلے

توتے سایے کے نیچے ہوں گے۔

آخر میں التماس ہے کہ اس آیت کی ایک اور تفسیر کی بنا پر سایہ اس اضافی وجود کی نمایندگی کرتا ہے، جو وجود مطلق سے خالی ہے یا عدم محض ہے کیونکہ سایہ بھی تور و شنی کے عدم کا نام ہے اور فی الحقیقت ہم اضافی وجود کو بغیر از وجود مطلق نہیں جان سکتے، اور یہاں سورج وجود مطلق کی نمایندگی کرتا ہے۔

ایک اور مثال: قرآن کی ایک اور آیت جس کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے ”اور جب شیطان کہتا ہے وہ آدمیوں کو گمراہ کرے گا اسانے سے دائیں سے اور بائیں سے (ثُمَّ لَا تَنبَهُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ) (۷۰، ۷۱) مفسرین کہتے ہیں کہ نہ اوپر کا ذکر ہے اور نیچے کا، اس لیے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس آیت نے اپنی طرف سے شیطان کے اثر کی حدود بیان کر دیں اور دونوں قابل خلاف ورزی ابکا دلائل مابڑائی اور چھوٹائی ہیں جو آدمی یا تو اس لیے بچ جاتا ہے، کہ وہ بچے کی طرح معصوم زندگی گزارتا ہے،

۱۔ جیسا کہ اول الذکر کی طرح مشہور تفسیر روح البیان میں مذکور ہے،
 ۲۔ یہ حشو و زوائد سے ہے۔ لیکن یہ اصطلاح مزید وضاحت کیلئے استعمال ہوئی ہے۔
 ۳۔ یا ”اضافی مطلق“ جو ایک اہم نازک مابعد الطبعیاتی فرق واضح کرنے کے لیے جسے مصنف نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔

۴۔ مصنف کو یہ بات بتادی گئی ہے کہ صوفیوں کی اشاریت میں اندھیرا پہلے پیدا ہوا، کیونکہ سایہ وجود کا عدم یا جہالت، اضافیت، ظہور، یا خدائی جوہر کی ابتدائی معروضیت کی نمایندگی کرتا ہے۔

اور یا وہ عقاب کی طرح دنیا کی چیزوں سے اوپر نکل جاتا ہے۔ علاوہ انہیں یہ دونوں حالتیں جمع ہو سکتی ہیں، اور ہونا چاہیں، جیسے کہ بوڑھا بچہ اس ترکیب (مرکب توصیفی: مترجم) سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالفاظ دیگر آدمی کو گناہ سے بچنے کے لیے بیک وقت بہت بڑا اور نیز بہت چھوٹا ہونا چاہیے ایک پر ہوش اور من چلے بالغ بدکار کی مثال ان دیو پیکر یونانی دیوتاؤں کی سی ہے، جو نہ بچے ہیں اور نہ بوڑھے۔ اس لیے نہ تو اس میں بچوں کی سی خاکسارانہ اور قابل اعتماد معصومیت اور نہ بوڑھوں کی طرح غیر جانب دارانہ اور متین دانش پائی جاتی ہے۔ لیکن بلندی بھی کڑی سچائی ہے، جس طرح کہ بستی، اشیا کی ناقابل تبدیلی فطرت ہے، اسی لیے شیطان ناقابل فساد خالص علم، اور پاکیزہ وجود کی معصومیت میں دخل انداز نہیں ہو سکتا۔

۱۵۔ یہ آیت اس امر کی توثیق کرتی ہے، کہ انسانوں کی اکثریت ناشکر گزار ہے، اور اس طرح اس امر پر زور دیتی ہے، کہ جو چیز انسان کو شیطان کے جال میں پھانسنے کی ترغیب دیتی ہے، وہ جذبہ ناشکر گزاری ہے۔ اس میں تو سیدھ کی بڑی گنجائش ہے۔ بلاشبہ یہ ایک طرح کی ناشکری ہے (یا ہزار ہا ناشکریوں اور قابل مواخذہ جہالتوں کی وجہ سے) انسان اپنے آپ کو مرکز اصلیت سے ہٹا لیتا ہے۔ یہ زندگی یا دانش کا تحفہ ہے، جو ناپاک ہو کر بکھر جاتا ہے، اور آخر کار پاؤں کے نیچے روند جاتا ہے۔

۱۶۔ معصوم بچوں کے بچپن کو دانش کی ضرورت نہیں۔ لیکن دانش وہ کلیت ہے جو اس چھوٹاپن کے بغیر ناممکن ہے۔

الہامی کتب اور تناقض: الہامی کتابوں میں اشارتی یا کلامی تضاد تو ہو سکتا ہے، لیکن حقیقی تناقض نہیں پاتا جاتا۔ اور اس مشکل کا حل انجیل کے متضاد بیانات کی طرح، دوسرے رخ یا دوسرے زاویہ نگاہ میں مل سکتا ہے۔ مثلاً (St. Luke) لوقا کے قول کے مطابق ایک چور برا اور دوسرا اچھا ہے۔ تو یہ خیر اور شر، دین اور بے دینی اور نیکی اور برائی کے درمیان معمولی مقابلے کا سوال ہے۔ اس کے برعکس جب سینٹ میتھیو (St. Matthew) و سینٹ مارک (St. Mark) کے بقول وہی دو

لہ ٹالر (Tauler) پہلے پور کی پھانسی کو ان لوگوں کی خالی خولی پشیمانی سے تشبیہ دیتا ہے، جن کے مذہب کا دار و مدار ظاہری زہد خشک اور اس اعتراف گناہ پر جو فریب کی پیداوار ہے، ہوتا ہے۔ جس سے انہیں مصائب کے بدلے میں خدائی مچسکار ملتی ہے۔ یہ اس تلخی کا جوش ہے، جس کا ذکر سینٹ بینڈکٹ (St. Benedict) نے کیا ہے۔ دوسری پھانسی اس گناہ کار کی ہے جس نے حقیقتاً دنیا سے منہ موڑ لیا ہے، اور جس نے ہر چیز خدا کے نام پر قربان کر دی ہے، اور بکشادہ پیشانی اس سزا کی پذیرائی کرتا ہے، جس کا وہ اپنے گناہوں کی بنا پر سزاوار ہے۔ کیونکہ اسے خدا کی محبت اور رحمت سے پوری امید ہے۔ اور مرکزی پھانسی اس باکمال انسان کی ہے، جو ہر معاملے میں حضرت مسیح کی تقلید کرتا ہے۔ اس لیے اسے جسمانی طور پر ضرور پھانسی دی جائے، تاکہ وہ مسیح کی خدائی فطرت کی صلیب کو پاسکے۔ اور اہمیانہ اشاریت کے رو سے اس تمثیل کو دیوتاؤں کے عصا سے مماثل کہہ سکتے ہیں، جہاں مرکزی دھرا یعنی دنیا کا درخت صعود اور بہبوط کے دو زمانوں پر مشتمل ہے۔

پھر حضرت عیسیٰ کو برا بھلا کہتے ہیں، ان کی مثال برائی کے ایسے نقطوں کی طرح ہے، جن میں سے ایک ذہنی ہے، اور دوسرا اخلاقی۔ یہ دونوں نقطے انسانی روح میں پائے جاتے ہیں۔ جہاں مسیح علیہ السلام خالص عقلی صورت میں نمایاں ہوتے ہیں، اور اس سے بہت تر درجے پر بطور ضمیر کی آواز کے جسے عقل کا عکس یا اس کی توسیع کہنا چاہیے۔ نیز خیر اور شر انسانی ضمیر میں خالص صورت میں اور برائی نیکی کے پردے میں اور نیکی برائی کے پردے میں بھی پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے، کہ جو چوراچھا تھا۔ وہ بہر حال پورہ ہی تھا۔ اور پوری مسیح کی نظر میں جرم ہے۔ اس بنا پر یسعیو اور مارک کی روایت ایک خاص زاویہ نگاہ سے نوقا کی روایت پر منطبق ہو جاتی ہے۔ بہر حال جہاں متبادل صورت پیش کی جاتی ہے، وہاں نوقا کی روایت کو اولیت حاصل ہوگی، کیونکہ رجم کو سزا پر فضیلت حاصل ہے۔

اشاریت اور فطرت اشیا: تشریح کا یہ انداز اشیا کی فطرت میں نہایت مستحکم طریقہ پر گڑا ہوا ہے، جس کی بنیاد جہاں تک عیسائیت کا تعلق ہے اور گین (Origen) سینٹ امبروس (St. Ambrose) سینٹ آگسٹن (St. Augustine) کیسین، سینٹ گریگوری (St. Gregory) اور اسی طرح کے اول درجے کے مفسرین کے اقوال پر رکھی گئی ہے۔ اور اسی بنا پر یہ تمام روایتی ماحول میں پایا جاتا ہے۔ لیکن جو امر زیادہ اہم ہے، وہ یہ ہے، کہ بہت سی ایسی

تمثیلات ہوا الہامی کتابوں میں پائی جاتی ہیں، اگر انہیں ما بعد الطبعیاتی، عالم کبیر اور عالم صغیر کی سطح پر نہ لایا گیا، تو ناقابل فہم رہیں گی۔

اشاریت کی ضرورت: اس کے برعکس، جیسا کہ عام طور پر لوگوں کا خیال ہے، پرانے زمانے کے لوگ الہامی کتابوں کے بعض حصوں کے لفظی مفہوم کی غرابت سے ناواقف نہ تھے، اریگن (Origen) نے نہایت درست کہا ہے، کہ دائیں ہاتھ کا تھپڑ بائیں گال پر پڑتا ہے، اس لیے حضرت مسیح کا یہ کہنا عجیب معلوم ہوتا ہے۔ کہ دائیں گال کے بعد بائیں گال پیش کرو، نہ کہ برعکس۔ اور دوم یہ کہ آنکھیں ایک چیز کو بیک وقت دیکھتی ہیں نہ کہ یکے بعد دیگرے۔ اس لیے حضرت مسیح کے اس مشورے کے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے چہرے کو شہوت سے دیکھے، تو اس کی دائیں آنکھ نکال دینا چاہیے، لفظی معنی

۱۵ بعض جدت پسندوں نے ایک نام نہاد اہلبیسی تفسیر کی طرح ڈالی ہے۔ مثلاً لاہوری احمدیوں کا کافرانہ عقیدہ جس کی بنیاد انیسویں صدی میں پڑی، کہ احیائے موتی سے مراد عہد حاضر کے عوام کی بیداری ہے۔ دو جہوہ کی بنا پر غلط ہے، اولاً احیاء کا تعلق زندوں کی بجائے مردوں سے ہے، ہر قیامت کے دن واقع ہوگا۔ ثانیاً یہ لوگ بالکل بیدار نہیں ہیں کیونکہ جسے بیداری کہتے ہیں۔ وہ مختلف شے ہے۔ اسی گٹر وہ میں وہ عیسائی مفسرین بھی شامل ہیں، جن کا واحد مقصد الہامی کتابوں کو ان کی تعلیم سے خالی کر دینا ہے۔ مثلاً فرشتوں کو جو دراصل مکمل طور پر معروضی اور ٹھوس وجود رکھتے ہیں، اور بلند مقام پر فائز ہیں، ذہنی مخلوق کہتے ہیں۔

۱۶ انجیل ایک منطقی اور اخلاقی نظام حکومت کی، نہ کہ جسمانی سلسلہ وراثت کی وضاحت کرتی ہے۔

(حقیقت سے قطع نظر کہ کسے) مراد نہیں لیے جاسکتے۔ اور یگین (Origen) مزید لکھتا ہے، کہ اگر کچھ لوگ ذہنی طور پر یہودی ہیں تو کچھ مصری اور بابلی ہیں۔ اس لیے انجیل کی وہ آیات جو ذرغون اور نمرود کے بارے میں ہیں۔ وہ تمام ان بادشاہوں پر جن کے نام ان سے ملتے جلتے تھے چسپان نہیں کی جاسکتیں۔ اس لیے ان میں سے بعض آیات صرف ان لوگوں پر چسپائی جاسکیں گی، جن کی یہ نام نشان دہی کرتی ہیں۔

بھگوت گیتا: الہامی کتابوں میں ظاہری تناقض کے سلسلے میں ہم بھگوت گیتا سے ایک مثال پیش کرتے ہیں ”اگرچہ میں ساری دنیا میں جاری و ساری ہوں“ لیکن میری صورت غیر مرئی رہتی ہے۔ تمام اشیاء مجھ میں ہیں، میں ان میں نہیں ہوں میرے خدا پرست جوگی، میں نے تمام اشیاء کو ان میں قیام کیے بغیر تمام رکھا ہے۔ اور یہی آتما ان کے وجود کا باعث ہے۔“ ایک آدمی کہہ سکتا ہے کہ اس جملے میں سنگین تضاد موجود ہے لیکن شکر چاریہ کی تشریح کے روئے مطلوبہ تعلق ہر فقرے میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ اور کوئی ایسا وجود جو ذات سے محروم ہو، وہ کسی تجربے کا موضوع نہیں

لہذا یہاں منطقی اور اخلاقی مفہوم (اگرچہ تمثیل ناممکن وقوع ہے) بالکل واضح ہے۔ مثلاً ایک مختلف سطح پر، حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص بھی آسمانی باپ تک میرے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ تو اس سے خدائی احکام کا ایک مخصوص ظہور مراد نہیں، بلکہ خدائی احکام بہ حیثیت مطلق مراد ہیں۔ اور نیز غیر فانی کلام کا ہر روشنی بخش اور قانون ساز ظہور مقصود ہے۔ ہمیں انسانوں کے عظیم الہامات کی مقدر سچائی اس نتیجے پر پہنچنے پر مجبور کرتی ہے۔ نیز بعض معروضی حقائق کے پیش نظر ہم الہامی کتابوں کی کچھ آیات کو خاص معنی پہنا کر محدود کر دیتے ہیں، مثلاً ممانعت قتل اور گال کا پھیرنا۔ انہیں کوئی بھی غیر مشروط اور مطلق معنوں میں نہیں لیتا۔

ہن سکتا۔ اس لحاظ سے وہ میرے اندر رہتے ہیں، یعنی وہ میری ذات کی وجہ سے موجود ہیں، میں یقیناً تمام اشیا کا ایٹھر سمیت آخری جوہر ہوں، لیکن یہ اشیا، بزہما سے شروع ہو کر حقیر تر ہیں جانور تک میرے اندر نہیں ہتیں۔ شروتی نے ذات مطلق کے عدم ارتباط کو یہ دیکھ کر کہ اس کا کسی چیز سے تعلق نہیں، ربط کی محدود کن شرائط سے خالی قرار دیا ہے، یہ کسی سے ہرگز ربط نہیں رکھتا۔ کیونکہ آتما کی غیر محدود فطرت میں ربط یا تحدید کا کوئی عنصر نہیں پایا جاتا۔

تضاد کی حیثیت: بعض اوقات الہامی کتابوں اور مختلف ماخذ کے متون میں تضاد کی مثال بالکل ایسی ہوتی ہے، جیسا کہ علم نجوم اور بطلیموسی نظام ہیئت میں پایا جاتا ہے۔ اول الذکر کی اساس معروضی ہے اور حقائق فطرت پر مبنی ہے جو کسی حد تک ماورائے انسان ہیں اور آخر

۱۔ بر سبیل تذکرہ کہنا پڑتا ہے، کہ ایک یورپی بعض معاملات میں خود کو عربوں کے مقابلے میں ہندوؤں سے قریب تر پاتا ہے لیکن کچھ باتیں ایسی بھی ہیں، جن میں وہ اپنے آپ کو عربوں اور اسلام کے، اگرچہ وہ اسے مانتا نہیں، ہندو اور برہمن ازم کے مقابلے میں نزدیک تر سمجھتا ہے۔ اول الذکر قرب کی وجہ یہ حقیقت ہے، کہ یورپ بہ استثنائے نہایت معمولی اقلیت کے آریا نسل سے ہے اور یہ صرف زبان کا معاملہ ہی نہیں، اور گویہ بات نہیں بھولنا چاہیے، کہ کوئی زبان بھی اس سے مناسب ذہنیت کے بغیر نہیں ہوتی۔ دوسرے قرب کی وجہ یہ حقیقت ہے، کہ یورپ جس کا مذہب عیسائیت ہے، اور جہاں یہود اور مسلمانوں کی اقلیتیں رہتی ہیں، کم از کم وراثتاً ذہنی طور پر ساجی ہے۔ ہمارے یہ خیالات زیر بحث مسئلے سے غیر متعلق نہیں۔

الذکر کی بنیاد محدود ضرورت کے انسانی تجربے پر ہوا اشارتی اور روحانی لحاظ سے (چونکہ وہ فطری ہے) موزوں ہے رکھی گئی ہے، ایک روحانی تناظر کسی خاص معاملے میں اس کی اندرونی منطق اور موقعہ کے تقاضے کی بنا پر دہرے بنائے قیاس، دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لیتا ہے، مثلاً زمین پر حضرت مسیح کے انجام کے بارے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے بنیادی اختلاف میں ایسا راز ہے، کہ جسے انجیل میں واضح نہیں کیا گیا۔ اور دونوں نقطہ ہائے نظر من جانب اللہ یہ امر ذہن نشین کرتے ہیں، کہ متعلقہ روحانیت کے خصائص کی ضروریات اور مقاصد کے پیش نظر گویا (ان کے زاویہ نگاہ کا) انتہائی پہلو ہے۔

۱۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے، کہ روایتی ہندوستان، زمین کو چپٹا بھی مانتا ہے، اور گول بھی پرانوں کے رو سے زمین طشت کی طرح ہے۔ جسے دشمنوں نے کچھوے کی طرح ہضم رکھا ہے۔ اور سور یا سدھانتا میں مذکور ہے، کہ زمین گول ہے اور خلا کے اندر معلق ہے۔

۲۔ عیسے کو نور ماننے والوں اور بشریت اور الوہیت کا مرکب تسلیم کرنے والوں نے اس راز کے بعض اور رخ نمایاں کیے ہیں۔ ہم نے رخ کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے، کہ یہ سوال سخت پیچیدہ ہے۔ اور یہ کہنا بے جا نہ ہو گا، کہ ارضی اصطلاحات اسے حل کر ہی نہیں سکتیں۔ بہر حال یہ راز ایک پہلو سے ان شہدا کی جو مسیح کی فطرت میں سموئے ہوئے ہیں مافوق الانسانیت اور مافوق الفطرت جاں بازی کی وضاحت کرتا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے بالکل مختلف سطح پر ان کثیر التعداد عقائد کی جو مسیح کے بارے میں ابتدائے عیسائیت سے رائج ہیں، تشریح کرتا ہے۔ صورت حال جو بھی ہو، یہ بات ہرگز نہیں بھولنا چاہیے، کہ اس بارے میں قرآن کی جو آیت صعود مسیح کی حقیقت کو (باقی مانشیہ ص ۱۰۹ پر)

بدھ کے پیرووں اور سامی اقوام میں فرق: اس بحث میں سب سے بڑا اختلاف بدھوں کے انکار خدا یا نروان ازم اور سامی اقوام کے عقیدہ توحید میں پایا جاتا ہے۔ اول الذکر کی بنیاد کائنات کا خواہی اور عارضی تصور اور حقیقت مطلقہ کے بارے میں سلبی یا عقیدہ لاموجود ہے۔ جب کہ آخر الذکر کا دار و مدار دنیا کے تجربے کی اصلیت اور اسے پیدا کرنے والے بنیادی عنصر کے عملی اور مثبت ظہور پر ہے۔ یہ وضاحتیں ہر چند بعض لحاظ سے ناکافی ہیں، لیکن اپنے طور پر عالم گیر الہام میں عدم اختلاف بلکہ گہرے ربط کی نشاندہی کرتی ہیں۔

مذہب کو سمجھنے کی شرط: چونکہ اس باب کے لکھنے کا مقصد یہ تھا

(بقیہ حاشیہ ص ۱) تسلیم کر کے ان کی پھانسی کو اصلیت کی ایک علامت قرار دیتی ہے، (مَا قَتَلُوا وَمَا صَلَبُوا وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) اس کے ایسے معنی لیے جاسکتے ہیں، اور ضرورت کے تحت حقیقتاً لیے جا رہے ہیں، جن کا تعلق ایک روحانی نہ کہ تاریخی شخصیت سے ہے۔ اور بعض اوقات الہامی کتب کی ایسی آیات میں یہ جاننا مشکل بلکہ ناممکن ہوتا ہے، کہ تاریخ اور اشاریت کی حد فاصل کہاں واقع ہے، بالخصوص ایسے حالات میں جب کہ لفظی معنی مراد لینے سے کسی خاص الہام کے خدائی مقصد سے یا مذہب مذکور کے متعین زاویہ نگاہ سے بے نیازی لازم آتی ہو۔

۱۰ جیسا کہ مصنف نے ایک اور جگہ بیان کیا ہے۔ کہ بدھ مذہب والوں کے عقیدہ انکار خدا میں ایک خاص انداز سے اقرار خدا پایا جاتا ہے۔ اسی طرح توحید پرستوں کی پر اسرار غیر شخصی خدائی حقیقت میں انکار خدا پایا جاتا ہے۔

کہ بادی النظر میں الہامی کتابوں میں جو نقائص پائے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت یا تو ایک مرکب نظام فلسفہ ہوتا ہے، یا مضمرا اور مخدوف کلام نیز ہمارا مقصد اس بات پر زور دینا تھا کہ خواہ کوئی شخص محقق ہو یا تقلید پسند ہو، وہ کبھی ایسی عظیم حقیقت کی دریافت نہیں کر سکتا، جسے وہ سمجھنے اور تبصرہ کرنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو۔ یہاں ہمیں رک جانا چاہیے۔ بغیر از اتفاق احترام اور بغیر از گستاخی خلوص سے اتنا جاننا کافی ہے، کہ خدائی کلام لازمی طور پر مکمل ہوتا ہے، خواہ ہم اس وقت اسے پہچاننے کی اہلیت رکھتے ہوں یا نہ۔ صورت حال جو بھی ہو، چونکہ الہامی کتابوں کو تنقید کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا، اس قسم کی تنقیدی حدود سے تجاوز کیے بغیر جو کچھ کہا سنا جاتا ہے اس کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے، اور اس کے محتویات لازماً ایسے افق کھول دیتی ہیں، جو ہمیں عجیب طریقے سے اصل مدعا سے دور لے جاتے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس بحث کو ایسے حوالے پر ختم کریں، جو اس سوال کو واپس اس کی اصلیت پر لے آتا ہے، اور اس گفتگو کی موزونیت کی تائید کرتا ہے: "اگر سمندر میرے خدا کے الفاظ لکھنے کو سیاہی بن جائیں، تو سمندر ان الفاظ کے ختم ہونے سے پہلے ختم ہو جائیں گے" خواہ ہم اس کے ساتھ ایک اور سمندر ملا دیں: "رَقْلٌ لَّوْكَانَ الْبَحْرُ مِذَاذَا الْكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"

(۱۸-۱۰۹) -

۱۰ اسی طرح مندرجہ ذیل آیت کا مفہوم اس سے ملتا جلتا ہے: "وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدًا مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ آبِحْرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (۳۱-۲۷)۔

محمد رسول اللہ کے متعلق جو کثر شتمہ قدرت تھے

ضرورت بعثت محمد رسول اللہ: اسلام عیسائیت سے اس باب میں بالکل متفق ہے، کہ حضرت عیسیٰ کا کوئی باپ نہ تھا۔ وہ کلمۃ اللہ ہیں، انہیں ایک کنواری نے جنم دیا اور مسیح اور اس کی کنواری می ماں کو یہ امتیاز حاصل ہے، کہ یہ وقت پیدائش شیطان نے ان کو نہ چھوا، جو مریم کے معصوم حمل پر دلالت کرتا ہے۔ اب یہ ناممکن ہے، کہ مسلمانوں کے زاویہ نگاہ کے مطابق بھی ان تمام بے نظیر امتیازات کی حیثیت ثانوی ہو، اور یا یہ سب کچھ یوں ہی کوئی فیصلہ کن اثر چھوڑے بغیر ہو گیا ہو۔ ایک عیسائی پوچھ سکتا ہے، کہ مسلمان کس طرح بعد میں آنے والے ایک پیغمبر پر ایمان لا کر اس اعتقادی تضاد سے بچ سکتا ہے؟ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے تمام مابعد الطبعیاتی دلائل کو ایک طرف رکھ کر مندرجہ ذیل بات کو سمجھنا ضروری ہے۔ مکمل نظریہ توحید دو جہد اگانہ سلسلوں پر مشتمل ہے، اول اسرائیلی، دوم اسماعیلی جس طرح اسرائیلی سلسلے میں حضرت موسیٰ نے حضرت ابراہیم (کے دین) کی تجدید کی، یا ان کے جانشین ہوئے (کوہ طور کی وحی، نظریہ توحید کی تجدید نو تھی) حضرت ابراہیم اولاد اسماعیل کے لیے بھی باقاعدہ بکتا اساسی پیغمبر چلے آئے ہیں۔ کوہ طور کے معجزے (نبوت) نے مسیحی معجزے کا تقاضا کیا۔ یہ حضرت مسیح ہی ہیں، جنہوں نے ایک خاص نقطہ خیال سے موسوی سلسلے کو بند کر کے انجیل کو بڑی شان و شوکت سے ناقابل تنبیخ انداز میں پورا کیا۔ لیکن وہ دور جو موسیٰ سے عیسیٰ تک یا کوہ طور سے صعود مسیح تک پھیلا ہوا ہے، مکمل سلسلہ توحید

پر حاوی نہیں۔ اسماعیلی، بلکہ ابراہیمی سلسلہ، خطِ مستقیم میں اس دور سے باہر واقع ہے اور ایک حد تک کھلا رہا، اور اس نے بھی اپنی باری پر ایک شاندار انجام کا جو موسوی اور ابراہیمی خصوصیات کا حامل ہونے کی بجائے، ابراہیمی یا محمدی، بلکہ ایک حد تک بدوی یا صحرائی اوصاف کا جامع ہو، تقاضا کیا۔

مذہبِ اسلام کی خصوصیات: حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ کے پیش رو تھے۔ اس لیے حضرت مسیح کے بعد محمد رسول اللہ کا آنا ضروری تھا۔ اور وہ دور جو کہ طور سے حضرت مسیح تک پھیلا ہوا ہے، دنیوی لحاظ سے ایک اور متوازی دور سے جو مختلف النوع ہے، اور جس پر نہایت واضح طور پر صرف توحیدی صداقت کے نشان ثبت ہیں، کامل مطلقیت اور نجات بخش قوت کے ساتھ، ہو اس کی فطرت میں راسخ ہے، اور جو مکمل سادگی اور افلاطونی ماورائیت جگمگ کر رہا ہے، گھرا ہوا ہے۔ اسلام اور ابراہیمیت بنیادی طور پر بدوؤں کا مذہب ہے، جن کی کوئی تاریخ نہیں، بولان وال اور غیر فانی خدائی سورج کی گرمی میں جھلستے رہے ہیں۔ اس سورج کے سامنے انسان کی کوئی حقیقت نہیں۔ خواہ حضرت عمرؓ دنیا کے قدیم کا ایک حصہ فتح کر لیں، یا محمدؐ رسول اللہ اپنی بکری کا دودھ دو ہیں، دو تلوں تقریباً برابر ہیں یعنی دنیوی اور ماقوق الفطرت لحاظ سے انسان میں کوئی بڑائی نہیں۔ اور اس میں انسان پرستی کی، جس سے غرور کا جذبہ پیدا ہو، کوئی گنجائش نہیں۔ صرف نگوہاری کی پائدار عظمت کو تسلیم کیا جاتا ہے، اور اس کا مالک خدا ہے۔

بعثتِ اسلام کے اثرات: اسلام نے خود ہمارے زمانے تک

عہد عتیق کو زندہ رکھا ہے۔ اور عیسائیت ایک دفعہ یورپی تہذیب
 اختیار کرنے کے بعد اس کی نمایندگی نہیں کر سکتی تھی۔ اگر اسلام نہ ہوتا،
 تو کیتھولک ازم جلدی ہی تمام مشرقِ قریب پر حملہ آور ہوتا، اور تمام
 قدیم مذاہب، دیگر مشرقی گرجے نیز لاطینی اور یورپی تحریکیں، ساحلِ
 ہند تک مٹ جاتیں، اور دنیا کے تواریت دم توڑ دیتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں
 کہ اسلام نے مین جارتب اللہ زمانے کو دنیا کے اس حصے میں رہائش دے
 دی (یورپ) جہاں تواریت اور انجیل کا دور دورہ تھا، روک دیا، اور اس
 طرح ابراہیمی دنیا کو، جسے مسیحی دنیا بھی کہہ سکتے ہیں، وسعت عطا کی یہود
 نے ہجرت کی، اور بکھر گئے۔ عیسائیت نے لاطینی، یونانی اور یورپی
 روپ دھار لیا۔ خدا کو اس یک رخ ترقی پر حسبِ اسلوب باب
 پیدائش، ندامت ہوئی، اور اسلام کو ختم دیا، جو صحرا سے، جسے توحید
 کا حصار یا پس منظر کہنا چاہیے، ابھر اس میں متوازن اور متلافی قوتیں
 مصروفِ عمل ہیں، جسے عام پسند نظر کوئی اہمیت نہیں دیتا، اور اس سے
 ایسا تقاضا کرنا بھی ناموزوں معلوم ہوتا ہے۔

لے ٹیس برک ہارڈٹ (Titus Burkhardt) نے ان صفحات کو پڑھ کر ابراہیم
 محمد کے دائرے پر بانداز ذیل تبصرہ کیا ہے یہ معنی نیز امر ہے، کہ عربی تمام زندہ ساجی زبانوں
 سے قدیم تر ہے۔ اور فی الحقیقت اس کی آوازوں میں تمام وہ آوازیں شامل ہیں، جو
 قدیم ترین ساجی ابجدوں سے ادا کی جاتی ہیں۔ اس کی صورتات حمورابی کے رجو کم و بیش
 حضرت ابراہیم کا معاصر تھا، مشہور دستور میں پائی جاتی ہیں۔ بلاشبہ، مکہ جہاں کعبہ واقع
 ہے، اور جسے حضرت ابراہیم اور اسماعیل نے تعمیر کیا تھا، فراموش شدہ (باقی حاشیہ ص ۱۱۴ پر)

محمد رسول اللہ خاتم النبیین: اسلام میں صرف یہی نہیں کہا جاتا کہ مسلمانوں کا مذہب تمام ادیان سابقہ کی تکمیل ہے، اور اسی بنا پر محمد رسول اللہ خاتم النبیین ہیں، بلکہ یہ بھی کہ ان سے پہلے کے تمام پیغمبرانہ مشن حضرت ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (بھی محمد رسول اللہ کے فرمان کی تکمیل تھے۔ اس کا مطلب صرف یہ نہیں، کہ اسلام میں محمد صدم اس حیثیت سے ذاتِ خداوندی میں جذب ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر مذہب اپنے بانی کو اسی طرح جذب کر لیتا ہے، بلکہ یہ بھی، کہ پیغمبرانِ سلف خود اسلام کے چوکھٹے میں ایک

(بقیہ حاشیہ ص ۱۱۳) مقدس مقام ہے، یہود نے اسے بھلا دیا، کیونکہ وہ حضرت اسماعیل کے پیغمبرانہ کردار سے ناواقف ہیں۔ اور عیسائیوں نے بھی، کیونکہ انہوں نے یہ خیال یہود سے وراثت میں پایا تھا۔ حریمِ کعبہ جو پیغمبر اسلام کی نظر میں ایسا ہے، جیسا کہ مسجدِ اقصیٰ عیسائیوں کی نظر میں، ایک نقطہ خیال سے اس کی مثال معماروں کے اس رد کردہ پتھر کی طرح ہے، جو کونے کا پتھر بن گیا ہے۔ حریمِ اسماعیل سے یہ چشم پوشی، حضرت ابراہیم، اسماعیل اور محمد رسول اللہ کے اس سلسلے کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ آپ حضرت اسماعیل کی اولاد سے تھے، یہ حقیقت ہم پر واضح کر دیتی ہے، کہ کس طرح خدائی کفایت شعاری، ہندسی اشکال کو غیر متوقع واقعات سے جوڑنے کو پسند کرتی ہے، اس سلسلے میں ان لوگوں کی رائے کو، جن کا خیال ہے، کہ کعبہ کی ابراہیمی تعمیر کی اصلیت مسلمانوں کا ایک موثر بہ ماضی افسانہ ہے، نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ یہ لوگ مکمل طور پر اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ قدیم عرب شجر ہائے نسب کے بارے میں ایسی قویٰ حافظہ کے مالک تھے، جو غیر معمولی ہونے کے علاوہ جیسا کہ بدو اور نیم بدو قبائل میں تھا، حد درجہ متسلط بھی تھے،

خاص قسم کی خدمت (مثلاً مثال قیام کرنا اور کبھی مخفی فیضان) سرانجام دیتے رہے ہیں۔
 اسلام کے اجزاء اُسے ترکیبی: یہ واضح کرنے لیے، کہ مسلمانوں
 کا مذہب کس طرح خود کو پہلے توحید پرست مذاہب کا تکملہ اور
 مجموعہ خیال کرتا ہے۔ ہمیں اولاً یہ بات یاد رکھنا چاہیے
 کہ الایمان، الاسلام اور الاحسان اس کے اجزاء اُسے ترکیبی ہیں، یہ اصطلاحات
 (لفظاً نہیں) لیکن بہر حال موزوں طور پر یقین، قانون اور طریقت کے الفاظ
 سے بیان کی جاسکتی ہیں۔ الایمان تین توحید پرست مذاہب میں سے پہلے
 یعنی ابراہیمی مذہب سے، دوسرا (الاسلام) دوسرے یعنی موسوی مذہب
 سے اور تیسرا (الاحسان) تیسرے یعنی عیسیٰ اور مریم کے مذہب سے
 مطابقت رکھتا ہے۔ ابراہیمیت میں آخر الذکر دو عنصر الایمان میں شامل
 ہو گئے ہیں۔ موسویت میں قانون کو برتری حاصل ہے، اور باقی ماندہ دو
 عنصر اس میں سما گئے ہیں۔ عیسائیت میں طریقت نے باقی دو کو جذب کر لیا
 ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، اس میں یہ تینوں عناصر پہلو بہ پہلو مکمل
 طور پر پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر تینوں اجزاء (الایمان، الاسلام اور الاحسان)
 اس مذہب میں بے کم و کاست موجود ہیں۔

اجزاء اُسے ترکیبی کی وضاحت: الایمان بنیادی طور پر دو شہادتوں
 پر مبنی ہے۔ اللہ کی وحدانیت اور رسول اکرم کی رسالت (کی تصدیق)۔
 الاسلام کی بنیاد پانچ مذہبی ارکان پر رکھی گئی ہے، ۱۔ دو شہادتیں، جو ابھی
 مذکور ہوئیں ۲۔ شرعی نماز۔ ۳۔ روزہ ۴۔ زکوٰۃ اور حج۔ ۵۔ الاحسان جو اس
 کی مرکزی اور غیر مادی، کفالت ذکر اللہ میں ہے جو علیم باطن سے تعلق رکھتا ہے،
 اور عوام کے فہم کے مطابق اس کی وضاحت نہیں ہو سکتی، کیونکہ الاحسان

علمائے ظاہر کی بجائے صوفیوں کے عمل کا میدان ہے۔

رسول اکرم تمام اوصاف کے جامع تھے: ضرورتاً سب انبیا تمام اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ لیکن ایک زاویہ نگاہ سے جو مخصوص یہ اسلام ہے، درپیشتر مذکور امور میں سے کسی کا انکار کیے بغیر ہم حضرت امیر المومنین سے ان خوبیوں کو منسوب کرتے ہیں، جن کا تعلق ایمان سے ہے۔ اور حضرت موسیٰ سے ان اوصاف کا جو الاسلام کی ذیل میں آتے ہیں۔ اور حضرت عیسیٰ سے ان صفات کا جو الاحسان سے مخصوص ہیں، اور اگر مذہب اسلام اس قیاس کی بنیاد پر محمد رسول اللہ میں تمام ان خوبیوں کا پتھر پاتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم ایمان، اسلام اور احسان کے ذیل میں، ان اوصاف کے واضح ظہور پر زور دینے کے ارادے سے بیان کر چکے ہیں۔ یہ بات ایک مخصوص وصف، بلکہ بالضرور ہر وصف کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ وہ فلاں فلاں پیغمبر سے فلاں فلاں سلسلے میں منسوب ہے۔ اس طرح جب ہم فلاں فلاں اوصاف حضرت عیسیٰ سے منسوب کرتے ہیں، تو یہ صرف اس حد تک ہی ہوگا، جو الاحسان کے تحت آسکے گا۔ بلاشبہ اس میں کوئی استثنائ نہیں ہے۔ اس گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہر اساسی وصف پر ایمان یا یقین، اسلام یا اطاعت یا اس کے علاوہ محبت یا تقدس کے عنوان کے تحت غور کر سکتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ اوصاف ان تین عناصر میں سے باقی دو کے مقابلے میں کسی ایک سے مخصوص ہوتے ہیں، اس سے ہمارے قاعدے کی تغلیط نہیں ہوتی۔

محمد رسول اللہ افضل البشر ہیں: رہا یہ استحقاق، کہ پیغمبر اسلام کو اشرف المخلوقات اور بغیر از لقب مظهر خدا سمجھا جاتا ہے، اور جن کی

ذات میں کسی نہ کسی طرح باقی انبیا کو سمودیا جاتا ہے، اس بنا پر قابل تسلیم ہے، کہ دنیا میں ایک تکوینی سیکٹر (حصہ) ایسا ہے، جو زمین سے آسمان کے سب سے اوپر کے کمرے، بلکہ خدائی عرش تک پھیلا ہوا ہے، جہاں حضرت محمد رسول اللہ حقیقتاً ذات خداوندی سے ہم کنار ہیں۔ اور ایسا اس مخصوص مشیت خداوندی سے، جس نے مذہب اسلام کے ظہور و نیز مذکور تکوینی سیکٹر کی تخلیق کا حکم دیا، ممکن الوقوع ہے۔ ہر پیغمبر (اور تار) اس تکوینی سیکٹر میں، جو اس کے لیے مخصوص ہے، ذات خداوندی کا منظر ہوتا ہے۔ کسی مخصوص مذہب کے بانی میں بلا شرکت غیر کلمۃ اللہ کا تجسم صرف تناظر کا معاملہ نہیں۔ بلکہ ان لوگوں کے لیے، جو اس کے مخصوص روحانی سیکٹر میں گھرے ہوئے ہیں، ایک معروضی حقیقت ہے۔ اور اس کا اس سوال سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا، کہ آیا پیغمبر مذکور میں اپنے مشن کی نوعیت یا اس کے ڈھانچے کی بنا پر، دوسرے مذاہب کے بانیوں کی طرح وسعت پائی جاتی ہے، یا پائی جانا چاہیے، کیونکہ خدا کے یہاں صرف پیغام بر کی شخصیت ہی اہم نہیں، بلکہ مجموعی طور پر اس کی شخصیت اور پیغام کی کلی حیثیت مقصود ہوتی ہے۔ اس مجموعے میں شامل صورت کچھ بھی ہوں، ہر حال میں کلمۃ اللہ ہی ہوں گی۔ علاوہ انہیں، اس کے اجزائے ترکیبی میں کامل اور نجات بخش سچائی کے علاوہ مطلقیت اور غیر تنہا ہی عنصر بھی پایا جاتا ہے۔

کیا مذاہب ایک صداقت کے ترجمان ہیں: جو کچھ بیان ہوا،

۱۔ اسلام میں رسول اکرم کی زندگی میں لیلۃ المعراج، اس سیکٹر کی توسیع یا قیام کی دلیل ہے۔

ممکن ہے، وہ اس اصول کی جس کے رو سے خدا ایک ہے۔ وضاحت کر سکے۔
 یہ ایک مابعد الطبعیاتی اصول ہے، جسے بدھ ازم، بدھ کی غیر متناہیت
 سے واضح کرتا ہے، اگر تکوینی سیکٹر کے سوال پر زور دیا جاتا ہے، تو وجہ
 یہ ہے، کہ جو لوگ فی نفسہ تمام مذاہب کی درستی کے قائل ہیں، وہ عموماً
 اپنے آپ کو سچائی کی وحدت تک محدود رکھتے ہیں، جو بذات خود اس
 لیے ناکافی ہے، کہ عام پسند مسائل مبہم رہ جاتے ہیں، یا انہیں خالص اور
 صریح غلطی سمجھ لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مفروضے عظیم الہامات کی لابدی اور
 نجات بخش تعلیم کی بنا پر ناقابل قبول ہیں۔ مذاہب تکوینی دائرے جس
 کامرکز خدائی عنصر یا نیروانی حقیقت ہے، کے مختلف سیکٹر (ٹکڑے) ہیں،
 خدا ایک ہے لیکن متعلقہ سیکٹر کے بغیر ذات خداوندی کی تجسیم یوں نہیں
 ہو سکتی۔

اوتار پیغمبر کی تعریف: ایک اوتار خدائی اوصاف کا حامل انسان
 اور انسانی شکل میں خدا ہے۔ اسلام نے ان دو صورتوں میں سے پہلی کو
 اور عیسائیت نے دوسری کو قابل ترجیح سمجھا۔ اول الذکر سے یہاں ایک
 مکمل، قابل تقلید اور معیاری انسان مراد ہے، جو خالق کی کامل تمثیل ہو،
 لیکن بہر حال ہو انسان ہی۔ انسان کا خدا سے مراد وہ خدائی روح ہے، جو
 انسانی ڈھانچے میں اس حد تک جان ڈال دے، کہ وہ خدائی روح کو
 جذب کر کے انسانی اور خدائی روہوں کو ملا کر حقیقت واحدہ میں بدل دے
 پیغمبر اسلام کی معصومیت اور وضاحت: اسلام تک رسائی
 حاصل کرنے کے لیے اہل مغرب کی راہ میں ایک رکاوٹ، پیغمبر
 اسلام کے تقدس کا سوال ہے۔ بنیادی طور پر اس وقت کی وجہ یہ ہے،

کہ اس سوال پر عیسائی تناظر اہل اسلام سے مختلف زاویہ نگاہ سے غور کرتا ہے۔ اس اختلاف رائے کو تمثیلی انداز میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تقدس کی ایک قسم ایسی ہے، جسے رسمی تقدس دکم از کم اس کے عادی ظہور کی بنا پر، کا پیش خیمہ کہنا چاہیے، ایک پرہیزگار انسان کو اسی طرح مکمل کہتے ہیں، جس طرح کرے کی شکل بالکل مکمل ہوتی ہے، یا جس طرح ریاضی کی باقاعدہ اشکال، غیر موزوں، بے ڈھنگی اور بے قاعدہ اشکال کے مقابلے میں، مزید ایک اور انداز بھی ہے، جس میں تقدس کا ظہور ممکن ہے، اور جس کا تعلق ظاہری شکل کی بجائے حسن فطرت سے ہے۔ اور جس طرح ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ایک کرہ یا مکعب، اس کا مادہ کچھ بھی ہو، مکمل شکل ہے، اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ سونا یا ہیرا جس شکل میں بھی ہوں، مکمل اشیا ہیں۔

تقدس ظاہری و تقدس باطنی: حضرت مسیح اور ہما تما بدھ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے۔ کہ ان کا تقدس ظاہری طور پر ان کی مکمل صورت سے ثابت ہے۔ جو شخص بھی ایک مکمل شکل کو پہچاننے میں ناکام رہتا ہے، ہم اسے خدا رسیدہ نہیں کہہ سکتے۔ اس کے برعکس، کرشن ہمارا ج حضرت ابراہیم اور محمد رسول اللہ، کہ جو کچھ بھی انہوں نے کیا، وہ ہمیشہ قیمت تھا، اور تقدس اس میں جاری و ساری تھا۔ نہ بلحاظ ظاہری شکل و صورت کے، بلکہ حقیقت اور اصلیت کی بنا پر۔ یہاں یہ حقیقت ہی وہ شے ہے، جو عمل کو جائز اور مقدس بنا دیتی ہے، اور جو اسے ایک مثبت علامت اور انعام خداوندی کا سزاوار گردانتی ہے۔

عیسائیت اور اسلام میں فرق: جس طرح عیسائی کہیں گے کہ

ہو شخص بھی ملکوتی فطرت کا مالک ہے، وہ اپنے طرز عمل سے اسے ثابت کر دے گا، مسلمان یہ کہیں گے، کہ جس کی فطرت ملکوتی ہے، ضرور ہے، کہ وہ ملکوتی صفات کا حامل ہو۔ بلاشبہ فطری تقدس بذاتہ ناقص اعمال کو خارج از امکان قرار دیتا ہے۔ لیکن اس سے وہ اعمال جو مبہم ہیں، مستثنیٰ نہیں، نیز صوری تقدس، فطری تقدس کے بغیر ناممکن ہے۔ لیکن بظاہر ایک بغیر از تقدس، مکمل صورت (مثلاً منافقت) بھی ممکن ہے۔ اگرچہ یہ بہت ہی بودی قسم کی شان و شوکت ہے۔ کرشن ہمارا جگوالنوں سے دل بہلا سکتے ہیں، مگر وہ پھر بھی کرشن ہی رہیں گے، اور اس طرح ان کی دل لگی کچھ آزادی بخش غیر محدود کامز اچکھا دے گی۔ نیز یہ بے سود ہے، کہ فریسی جنہیں مسیح نے رد کر دیا تھا، بڑی احتیاط سے رسمی مذہب سے چمٹے رہیں۔ وہ اس بنا پر پرہیزگار نہیں، بلکہ وہ عین اس کی نقیض ہیں۔

عیسائیت اور اسلام میں ایک اور فرق: عیسائیت میں خدا رسیدہ لوگوں کی اکثریت یا تو راہب مرد تھے، یا راہبہ عورتیں۔ اگرچہ وہ تارک الدنیا تھے، مگر ان میں بادشاہ، شاہزادیاں اور سپاہی بھی تھے، اسلام میں خدا رسیدہ لوگوں کی اکثریت (جو ابتدا میں تھے) بہادر سپاہی یا کم از کم عملی لوگ تھے۔ لیکن ایک عرصے کے بعد سوفیوں کی اکثریت نے (سوائے تبلیغ کے جب بھی موقعہ نکلا) دنیا سے کنارہ کر لیا۔ جہاں تک پیغمبر اسلام کی ذات کا تعلق ہے، اسلام کے مخصوص تناظر کو پیش نظر رکھ کر یہ تاثر پیدا ہوتا ہے، کہ خدا نے ان کی زندگی میں، دیکھانے کے لیے کہ پیغمبر صرف انسان ہیں، اور انسان کی تقدیر ہنگامی اور ناقابل پیش بینی ہے۔ اور نیز یہ کہ پیغمبر کو اس دنیا میں قیام کے بعد خدا نہ سمجھ لیا جائے، ہنگامی عناصر جمع

کر دیے ہیں۔ بلا کم و کاست صورت حال کا یہ وہ پہلو ہے جس کی بنا پر اسلام اندرونی تقدیس پر اصرار کرتا ہے، تاکہ وہ حوادث اور مصائب زمانہ کے عمل کے پیچھے (جس میں بذاتہ ایک فیصلہ کن اصول غیر موجود ہے) ایک ایسے اثر کو جو اس عمل سے بے نیاز ہے، دیکھ سکے۔ اس اثر یا اس پاکیزگی کا اظہار اسکے ان رجحانات کے ذریعے سے اور اس روحانی خوشبو کی وجہ سے جو اس سے ان لوگوں کے لیے نکلتی ہے، جو اس کی تجسیم کے شاہد ہیں، ہوتا رہتا ہے، ایک طرف تو مسلمان پیغمبر اسلام کی مکمل تقدیس کو پیغام کی مطلق صداقت سے استنباط کرتا ہے، جب کہ عیسائیوں کا عمل بالکل اس کے برعکس ہے۔ نیز وہ ان لوگوں کی شہادت کو بھی بنیاد قرار دیتا ہے۔ جو پیغمبر اسلام کو جانتے ہوئے ان کی عدیم المثالی پر گواہی دیتے ہیں۔

ضرورت ثبوت: یہاں رسالت کی مابعد الطبعیاتی اساس کے بارے

مے جا پانی بدھوں کا مشہور جشن چائے ایک ایسی مثال ہے، جو اس اندرونی تجسیم یا اس ظہور عدم میں خدائی عبادت بن جاتی ہے۔ جو اس آدمی کے (جو منظر خدا ہے) معمولی اعمال تک کو منعکس کرتی ہے یہ رسم کسی اخلاقی عظمت کی بنا پر عظیم نہیں، بلکہ یہ ایک خاص اثر یا اس باطنی علم کی وجہ سے ہے، جس کا ظہور خدا رسیدہ لوگوں کی ایک معمولی سی سرگرمی میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس سے اثر کے گھمبیر پن اور عمل کی معمولی حیثیت کے تضاد کی اہمیت واضح ہوتی ہے جو اس ایک مثال میں یعنی شیخ عبدالقادر جیلانی کے ایک واقعہ میں پائی جاتی ہے۔ شیخ مرحوم نے بلیوں کے بارے میں ایک معمولی سی کہانی سنائی، اور تمام سامعین اس بوریٹ کے بعد جو ایک عالم کے وعظ سے ان پر طاری تھی روحانی جوش کی وجہ سے رونے لگ گئے۔

میں کچھ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے انسان کسی درجے میں بھی کسی خدا کے بندے کی امداد اور برکت کے بغیر، ذاتِ خداوندی کو نہیں جان سکتا، نیز وہ کسی بندہ خدا تک، ظہورِ خدا یعنی تکوینی مادے میں خدائی عکس کے بغیر رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت مسیح کا قول ہے، کہ کوئی شخص بھی (آسمانی) باپ تک میرے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح حدیث میں آیا ہے، کہ کوئی شخص بھی خدا کو نہیں مل سکتا، بوالا پیغمبر سے نہ ملا ہو۔

تقسیم کائنات: فی الحقیقت کائنات میں سلسلہ وار تین بڑے ظہور یا تین جوہر ہیں: اول، ماورائے ہستی، حقیقت مطلق یا ذات، یعنی آتما۔ دوم، ہستی یا خدا جو خالق ہے، وحی نازل کرتا اور پھر انصاف کرتا ہے۔ سوم، ظہور یافتہ خدائی روح، جس کے تین قالب ہیں۔ آفاقی گیر عقل، اقنوم ثانی جو انسانی زبان میں وحی بھیجتا ہے، اور انسانی عقل جو درحقیقت نہ مخلوق ہے نہ غیر مخلوق، جو بنی نوع انسان کو مرکزی، محوری اور پائائی مقام عطا کرتی ہے، اور جو باقی مخلوق کے مقابلے میں نیم خدائی حیثیت کی حامل ہے۔

حضور اکرم کی عظمت: ظہورِ خداوندی کا یہ راز ہی ہے، جو ایک توحید پرست اور موضوعیت پسند تناظر پیغمبر اسلام پر درود بھیجنے کی زبردست اہمیت کو سمجھ سکتا ہے، جو اس وقت تک ناقابلِ فہم رہے گا، جب تک خاص معنوں میں پیغمبر اسلام میں خدائی عنصر نہ مان لیا جائے۔ روایتی بیانات کی بنا پر ہم محمد رسول اللہ کی ذات کو، مسلمہ طور پر انسانی اور اسی طرح ناقابلِ تردید طور پر، خدائی ظہور کی فوق الانسانی فطرت سے مرکب پاتے ہیں۔

حضور اکرم کے بارے میں ایک تمثیل: اس نظریے کو جو اسلامی

زاویہ نگاہ سے ایک راز ہے، زیادہ واضح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں
مندرجہ ذیل استعارے سے مدد لینی چاہیے: جب سورج جھیل میں
عکس ریز ہوتا ہے، تو آدمی پہلے سورج، پھر شعاعوں اور آخر میں عکس کی
شناخت کرتا ہے، اس وقت طول طویل انداز میں اس امر پر بحث ممکن
ہے، کہ جس نے صرف عکس دیکھا، اور سورج اور طے کے پیچھے آنکھوں سے
اوجھل تھا، آیا اس نے صرف پانی دیکھا، یا اس کے برعکس تھوڑا بہت
سورج بھی دیکھا۔ یہ مسلم امر ہے کہ سورج کے بغیر پانی دکھائی بھی نہ دیتا،
اور کوئی عکس بھی نہ پڑتا۔ اس لیے اس سے انکار ناممکن ہے، کہ جب کوئی شخص
بھی سورج کا عکس دیکھتا ہے، وہ ایک خاص طریق پر خود خدا کو بھی دیکھتا
ہے جیسا کہ پیغمبر اسلام کے ایک قول میں بیان ہوا ہے: "جس نے مجھے
دیکھا۔ اس نے خدا کو دیکھا۔"

پیغمبر اسلام بے نظیر خوبی کے مالک تھے: بلاشبہ نظریہ اوتاریت
کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں۔ لیکن اسلام، حامل وحی کے پیغمبرانہ وصف
(نبوت) سے (اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہر خدائی ظہور کی کافی و شافی دلیل
یہ ہے، کہ وہ اپنے آپ کو واحد ظہور میں یعنی بہ حیثیت کامل اور مکمل، یا
بطور اول اور آخر کے اور یا بطور خدائی حقیقت کے پیش کرے)، ایک
بے نظیر خوبی کو منسوب کرتا ہے۔ خدا کا ہر صفاتی نام دوسرے سے
مختلف ہے، لیکن ان میں کا ہر نام خدا ہے۔ اور ان میں سے ہر نام جب اپنا
اظہار کرتا ہے، تو مرکزی حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ یا جب ہم اس نام کی دہائی
دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ خدا ہی ہے، جو اس میں خود کو فاش کرتا ہے، اور یہ خدا
ہی ہے، جس کی دہائی دی جاتی ہے۔ اور تھوڑی بہت تبدیلی سے یہ بات

(بدھوں کی زبان میں گفتگو کرتے ہوئے) ادی بدھ (Adi Buddha) پر بھی منطبق ہوتی ہے، جس نے اگرچہ خود کو بار بار زمینی اور سماوی زمان و مکان میں متشکل کیا، لیکن وہ وہی ذات رہا۔

چوتھا جوہر: تین عظیم جوہروں (ماورائے وجود، خدائی مرکز زندگی یا ذات خدا اور خدائی دانش) کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم نے انسانی عقل کا ذکر کیا تھا، یہاں اگر ہم چاہیں، تو چوتھے جوہر جس کا عکس عالم صغیر میں دیکھا جاسکتا ہے، کا ذکر بھی کر لیں۔ یہ وہی خدائی عقل ہے، جس نے ظاہر کی بجائے باطن میں ظہور فرمایا۔ (اگر کوئی شخص بھی میرے بغیر باپ تک نہیں پہنچ سکتا، یہ حقیقت یا اصول ہماری خالص دانش پر بھی، جو ہم میں پائی جاتی ہے، اسی طرح فلسفیانہ انداز میں منطبق ہو سکتا ہے، اور صرف اسی انداز میں ہم عقل یا عقلیت کا کڑے استثناء بغیر ذکر کرتے ہیں، تو یہ لازمی ہو گا، کہ ہم تمام روحانی قوتیں، پاکیزہ خدائی روح کے سپرد کر دیں، جو بنیادی عقیدہ الہام سے مکمل طور پر لیکن و بودی اور فوق المرسمی طور پر، ہم آہنگ ہے۔

۱۔ نادیدنی اور مادی معنوں میں حقیقتیں مکان و زمان سے ماوراء ہیں، لیکن وہ بالکل مماثل کوائف پر حاوی ہیں۔ اس سیدھے سادے سبب کی بنا پر، کہ ایک تو ہر تکوینی کرشمہ حالت استحکام اور ہم وقتی کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور نیز وہ تغیر اور تسلسل بھی چاہتا ہے، اور کوئی تکوینی کرشمہ ایسا نہیں، جس میں توسیع اور موزونیت نہ پائی جائے۔ ۲۔ جب قدمائے دانش اور خوش بخشی کو عقل کے سامنے جھکتے دیکھا تو وہ بلا واسطہ یا بالواسطہ دانستہ یا نادانستہ عقل واحد کا حوالہ دیتے رہے۔ اس کا ثبوت واضح طور پر اس حقیقت میں ملتا ہے، (باقی حاشیہ ص ۱۲۵ پر

قرآن حکیم اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام

حضرت عیسیٰ کے متعلق اسلامی نظریہ: جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اسلام میں حضرت عیسیٰ کی مثال آدم کی سی ہے، جن کا کوئی انسانی باپ نہ تھا۔ وہ ناقابل تحلیل طور پر حضرت مریم سے وابستہ ہیں، انہیں سمجھا نہیں گیا، اس لیے ایک آخری مجموعے اسلام کی ضرورت پڑی۔ وہ ہمیشہ گھومتے رہتے، بیماروں کو تندرست اور مردوں کو زندہ کرتے، وہ تقدس کی مہر ہیں، اوریوں علم باطنی کی اس کے دو پہلوؤں محبت اور دانش کے تحت، ایک ممتاز مثال قائم کرنے والے یا ایک بلا واسطہ اور مافوق الفطرت ظہور ہیں۔ باوجود اس کے مسلمانوں کی کتابوں میں عیسائیوں کے،

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۳ کا) کہ انہوں نے انسانی عقل کو آفاقی فطرت سے وابستہ کر دیا عملاً بہت سے لوگوں نے خدائی عقل کو، انسانی عقل سمجھنے کی غلطی کا ارتکاب کیا، اور خدا کو گھٹا کر اس کا نام فطرت رکھ دیا۔ یہ دہری کمی، یونانی، رومی الحاد یا یونانی، رومی روح ربو مبنی بر الحاد ہے، نہ کہ افلاطونی طرز فکر کی تصریح (یا وضاحت) ہے، مزید برآں، صرف خدائی انسان یا الہام ہی مردہ کو زندہ کر کے عقل کو پوری اہمیت دیتا ہے، اور صرف حقیقت مطلقہ یا اس کی ماورائیت کا تصور ہی فطرت کو معنی عطا کرتا ہے۔

۱۱۱ حدیث: ہو آدمی شہادت دے، کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں، نیز عیسیٰ اس کے بندے، رسول اور کلمہ ہیں، جو مریم میں ڈالا گیا، اور وہ ایسی روح ہیں جو خدا سے جدا ہوئی بہشت حق ہے، جس طرح دوزخ ہے۔ خدا ایسے آدمی کو جنت میں جگہ دے گا، خواہ اس کے اعمال کچھ بھی ہوں۔“

ایک ایسے مسیح کا ذکر جو صرف توریت کی توثیق اور ایک پیغمبر کے آنے کی خبر دیتے تک محدود ہے، سخت حیران کن اور ناقابل یقین معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اکثر قرآن میں اور بالعموم سانی الہامی کتابوں میں دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظی معنوں کی سادگی اور طرفگی ایک ایسے روحانی علم ہندسہ کو جس کے اصول کا تقاضا ہے کہ انہیں سمجھا اور حل کیا جائے، یا تو واضح کرتی اور یا اس پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ اس لیے کہنا پڑتا ہے، کہ عیسائی زراوریرنگاہ سے اسلام ایک سخت مشکل مسئلے کی نمائندگی کرتا ہے۔ کیونکہ قرآن ایک ایسے تناظر کو جو عیسائیت سے مختلف ہے، ایک ایسی اشاریت کے ذریعے

۱۔ ایک مثال: اے رسول پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور اچھے کام کیجئے، کیونکہ جو کچھ آپ کرتے ہیں مجھے اس کا علم ہے، رِیَا آیتُہَا الرَّسُولُ کُلُّوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا اِنِّیْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ (۲۳-۵۰) اس حد درجہ مبہم اور پہلی نظریں حیران کر دیتے والی آیت کا مفہوم حسب ذیل ہے: کسی شخص کو بھی، محمد رسول اللہ کو بالخصوص اور باقی انبیاء کو بالعموم اس بات پر ملامت نہ کرنا چاہیے، کہ وہ توبہ نہیں کرتے، کیونکہ وہ بہ حیثیت پیغمبر اپنے حد درجہ ممتاز کمال کی بنا پر جو خدائی امر پر منحصر ہے، اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ اپنی فطرت اور خدائی امر کے تحت اچھے کام کرتے ہیں، کیونکہ تمام نیکیوں کا سرچشمہ خدا ہے، اور خدا دوسروں سے کہیں زیادہ صورت حال کو جانتا ہے، گویا یہ خدائی حکم ازل ہی میں اور تخلیق سے پیشتر دے دیا گیا ہے۔ یہاں مسیح کے اس جواب کا ابھوانہوں نے ان لوگوں کو دیا تھا، جنہوں نے حواریین کو روزہ نہ رکھنے پر ملامت کی تھی حوالہ دینا چاہیے۔ بلاشبہ یہ آخر الذکر واقعہ سے مماثلت کی بنا پر مذکورہ آیت اس آیت کے بعد آئی ہے، جس کا تعلق مسیح سے ہے۔

سے جو باہم ملتی جلتی ہیں، ملاتا ہے اس بنا پر جو غلط فہمیاں پیدا ہوئیں، وہ مشیتِ خداوندی کے مطابق ہیں۔ کیونکہ ہر دو مذاہب کو وہی کچھ ہوتا چاہیے، جو کچھ وہ ہیں۔ تاکہ دوسرے کے عقائد سے گڑبگڑ نہ ہوں، جس طرح ہر انسان ایک فرد ہے، جو دوسروں کی طرح نہیں ہو سکتا، ہر چند دوسرے بھی انسان ہیں۔

الہام کی تعریف: یہ مماثلت جو سادہ تقابل سے بہت زیادہ ہے، ایک ایسے نظریے پر مشتمل ہے، جو ہمارے زاویہ نگاہ سے قطعی ہے، فی الحقیقت ہر الہام سچا آدمی اور سچا خدا ہے، یعنی سچا فرد اور سچی ذات جو توحید کی سطح پر اختلافات کو بے کم و کاست واضح کر دیتا ہے۔ الہام فریضہ نجات ہے، جسے بدھ کے پیروا پاپا (Lapaya) یا آسمانی سراب کہتے ہیں۔ اس لفظ میں کوئی حقارت آمیز شائبہ پیدا کیے بغیر صرف یہ کہنا پڑتا ہے، کہ صرف وجودِ مطلق ہی حقیقتِ ثابتہ ہے۔ یہ معنی لازماً تکوینی مادے یا جلیا سے لیے گئے ہیں، اور یہی معنی کلمہ شہادت اور مسیح کی دوسری فطرت کے نظریے اور بالخصوص ان الفاظ سے مراد لیے جاتے ہیں۔ رنم مجھے کیوں اچھا کہتے ہو۔ کیونکہ خدا کے بغیر اور کوئی اچھا نہیں۔

دونوں مذاہب کا اختلاف: فضا کو مخروطی چکر یا ستارے سے ماپتے ہیں، اور دونوں پیمائشیں ایک نہیں ہو سکتیں۔ مذاہب کے بارے میں بھی جس حد تک کہ وہ غیر متناسب (خدا) کا اندازہ ہیں، یہ بات بالکل

لے خالص مبادقت، سراب کہنے سے قابلِ نعم ہو گئی، ورنہ ناقابلِ سائی رتبی کم و بیش پر اجنا (آزادی بخش علم) نسوانی تکمیل ہے۔

درست ہے۔ یہ علوم مخفی کا کام ہے کہ وہ ان پیمائشوں کا جو عام فہم عقائد سے
بالا نہ رہی، احاطہ کر سکیں۔ اگر علوم مخفی کا کوئی ماہر ایک مخصوص مابعد الطبیعیاتی
پیمائش کو جانتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ وہ از خود اپنے مذہب
کے علاوہ کسی دوسرے مذہب سے اس کے انطباق کو بھی جانتا ہو، کیونکہ
گیان دھیان ایک حقیقی اور مخصوص سائنس ہے، اور اس بنا پر ان حقائق
سے جو اس کے روایتی چوکھٹے سے غیر متعلق ہیں، بے نیاز ہے۔

حضرت عیسیٰ اور عیسائی نظریہ: مسلمان، حضرت مسیح پر متحد
المركز محیط ہونے کی حیثیت سے غور کرتے ہیں جس کا مطلب خالق اور مخلوق
کے درمیان عدم تسلسل ہے۔ عیسائی جناب مسیح کو ایک ایسا دائرہ یا
شعاع قرار دے کر غور کرتے ہیں، جس میں مابعد الطبیعیاتی تسلسل پایا
جاتا ہے، مگر ان کے یہاں یہ مقام صرف حضرت مسیح کو حاصل ہے
البتہ ہندوؤں کے خیال میں تمام اوتار اس مقام پر فائز ہوتے ہیں
بلکہ ایک بالکل ہی مختلف، اور کم بلا واسطہ صورت میں، یہ مرتبہ تمام
مخلوق کو حاصل ہوتا ہے۔ فلسفیانہ باطنی علم محیط کو وتر سے جوڑ
دیتا ہے، خواہ، اگر ایسا کہنے کی اجازت ہو، اس کے مذہبی سیاق و
سباق کی ہندسی شکل جو بھی ہو۔

حضرت عیسیٰ کے تین رخ: قرآن کے رو سے حضرت مسیح کے
پیغام کے لازمی طور پر تین رخ ہیں: ان میں سے ایک ماضی سے دوسرا
اس لقب (فلسفیانہ) کی ضرورت اس لیے پڑی، کہ ایک باطنی علم ایسا بھی
ہو، جو اپنی آزاد روی کی بنا پر (اصولی اور لفظی طور پر) صرف محبت اور ایک
راز کی حیثیت سے خود کو میسر کرتا ہے۔

دے سکتے ہیں۔

حضرت عیسیٰ کی پیشگوئی کا مفہوم: سیدنا عیسیٰ کی پیشگوئی کے بہت گہرے اور زیادہ جامع معنی سمجھنے کے لیے یہ جاننا از بس اہم ہے، کہ ماضی۔ حال۔ استقبال کی ثلاثی ایک اور ثلاثی کی (بیرونی۔ مرکزی۔ اندرونی) نمایندگی کرتی ہے۔ یہ دوسری ثلاثی ہی مسیح کے باقاعدہ باطنی پیغام، اور نیز اسی علامت کی بنا پر حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کی پراسرار آیت کا حل ہے، اس تشریح کی بنا پر ان کے بعد آنے والے پیغمبر سے مراد ماورائے ادراک اور باطنی الہام کے سوا اور کچھ نہیں۔ راہ یوں باطنی پیغمبر اور وہ عقل جس کے انسانی اور خدائی ہر دو پہلوؤں پر غور کیا جائے (مراد ہے) یہ خدائی روح ہی ہے، جس کی رمزیت کا قرآن نے ایک سے زائد بار ذکر کیا ہے۔

لَا تَسْأَلُوْنَا عَنِ الرُّوْحِ، قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا) اس حقیقت سے کہ قرآن کی آیات میں روح کا ذکر فرشتوں کے ساتھ نہیں، بلکہ علیحدہ کیا گیا ہے، اس کے خدائی وصف کا اظہار ہوتا ہے۔ روح کو خدا کا حکم کہہ کر بیان کیا ہے، نیز محولہ بالا آیت کے آخری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ روح ایک راز ہے، یعنی ایک ایسی حقیقت ہے، جو آسانی سے آدمی کی سمجھ میں نہیں آ سکتی (وہ روح کے بارے میں آپ سے دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجئے کہ روح اللہ کے حکم سے ہے اور تمہیں اس کا بہت حقوڑا علم دیا گیا ہے ترجمہ آیت) یہ روایتاً پڑھ جاتا ہے، کہ روح اتنی بڑی ہے، کہ وہ تنہا اتنی جگہ گھیرتی ہے، جتنی کہ فرشتوں کی ساری جماعت، اور نیز یہ کہ یوم قیامت سے پہلے روح ہرگز نہیں مرے گی۔

مسیح کی پیشگوئی کا اسلامی مفہوم: بہت زیادہ معمولی اسلامی تشریح کے رو سے جس پیغمبر کا نام احمد ہو گا وہ پیغمبر اسلام ہیں۔ اس دوری مشابہت کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ موحدانہ ثلاثی کی دوری وضاحت کے لیے اسلام علم یا زہد کی نمائندگی کرتا ہے، عیسائیت محبت کی، اور یہودیت عمل کی۔ اس زاویہ نگاہ سے تاریخی محمد صلعم کی وابستگی زہد کے بعد (حقیقت) سے کاملاً معقول معلوم ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ احمد پیغمبر اسلام کا آسمانی نام ہے۔ محولہ بالا آیت میں یہ ایک رضی حقیقت کا اتنا سوال نہیں، جتنا کہ اس کی آسمانی اساس کا۔ اور یہ ہمیں اندرونی بعد (حقیقت) تک لے آتی ہے، جس کا ذکر ہو چکا ہے۔

مسیحیوں کا خیال دربارہ احمد: فارقلیط، جس کی آمد کا مسیح نے وعدہ کیا تھا، اس سے مراد روح صداقت ہے۔ اور جیسا کہ ایک غلط ترجمے سے سمجھا جاتا ہے، ڈھارس بندھانے والا نہیں۔ بلکہ مراد ایک ازلی ابدی معاون ہے۔ یعنی مسیح کی ظاہری غیر حاضری کے موقع پر روح اہل ایمان کی باطنی طور پر امداد کرتا ہے۔ ہمیں علم ہے، کہ مسلمان مفسرین نے پیری کلاٹی ٹوس کو فارقلیط پڑھا، اور اس طرح یہ یونانی لفظ احمد کا مترادف معلوم ہوتا ہے، جو محمد کی طرح حمد سے مشتق ہے بعض لوگوں نے اسے عربی شکل دے کر فارقلیط بنا لیا ہے، یعنی وہ ہو سچ اور جھوٹ میں تمیز کر سکے۔ اس کا مصدر فرق ہے بمعنی علیحدہ کرنا و امتیاز کرنا۔ اسی سے فرقان، جو قرآن کا ایک نام ہے، مشتق ہے، اس معاملے کا تعلق اشتقاق سے اتنا نہیں جیسا کہ صوتی انداز تشریح سے ہے جسے ہندو نرکتا (Nirukta)

۱۵ اگرچہ اس کا موضوع بحث سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ امر قابل ذکر ہے باقی حاشیہ ص ۳۲ پر

کہتے ہیں۔ بہر حال اگر پیغمبر اسلام کو روح صداقت سے جس کا مسیح نے وعدہ کیا تھا، تشبیہ دی جائے، تو یہ بلا کم و کاست درست ہے، کیونکہ وہ اسلام کے علاوہ جس کا وہ ظہور ہیں، بذریعہ کلمہ توحید (لا الہ الا اللہ) از روئے نص و اعتقاد علم باطنی کے تناظر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ مزید برآں روح، لازماً عقل ہے، اور اسی لیے باطنی بھی کیونکہ وہ حصولِ علم کا ذریعہ اور غیر متناہی (خدا) کا بُعد ہے۔ آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے، چنانچہ اسی تناظر یا اسی حقیقت کی بنا پر ہی مسیح کو خاتم الولاۃ یعنی تقدس اور پاکیزگی کی ہر کہتے ہیں۔

حضرت عیسیٰ بنی اسرائیل کے پیغمبر تھے: اس سے ہم ایک اور نکتے پر آگئے ہیں۔ قرآن کے رو سے سیدنا عیسیٰ بنی اسرائیل کے پیغمبر ہیں قطع نظر اس کے، کہ یہ قول سینٹ پال (St. Paul) اس لفظ میں توسیع کی گنجائش ہے، مسیح کے مشن کا تعلق، جیسا کہ اصولاً ہے، یہود سے تھا۔

(بقیہ حاشیہ ۱۳۱ کا) کہ بظاہر سنہری حکایات (Golden Legends) میں متبرک ناموں کی اشتقاقی تشریح اسی طریقہ کی ایک مثال ہے اس بنا پر جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، وہ بے کار توہمات نہیں ہیں۔ لہٰذا اس خواب میں جناب مریم شریک ہیں، وہ مسلمانوں کی بہشت میں خدا ر سیدہ عورتوں کی سردار ہوں گی۔

۱۴ کیپر نام (Capernaum) کے سردار کا واقعہ یا زیادہ وضاحت سے مسیح کے وہ الفاظ، جنہوں نے اسے نظریاتی شکل دی، جامع معانی پر حاوی ہیں مگر اضافہ ضرور کیا جائے کہ اپنی کینٹھرائن (Anne Catherine) کے خواب کے مطابق عیسیٰ نے کافروں سے کئی ملاقاتیں کیں۔

جو ایک لحاظ سے تطہیری اور ایک لحاظ سے باطنی مشن تھا۔ اور
فی الحقیقت دونوں ایک دوسرے سے مربوط تھے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ مسیح نہ صرف مسلمانوں کے زاویہ نگاہ سے خاتم
الولایت تھے، بلکہ اصولاً اہل توریت کے بھی امام تھے۔

حکمت عیسویہ اور اسلام: ایک اور زاویہ نگاہ سے خاتم
الولایت کے لقب سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآنی مسیح کا سہ پہا پیغام صرف
ایک یکتا اور مخصوص مفہوم ہی کا نہیں، بلکہ ایک خاص طرز کے پیغام کا
بھی حامل ہے۔ بنا برین اسلام میں بھی (جیسا کہ باقی تمام روایتی مذاہب
کے چوکھٹے میں بھی ممکن ہے) حکمت عیسویہ کی گنجائش نکل سکتی ہے، جو
بلا کم و کاست مذکورہ بالائین رخوں پر حاوی ہے۔ اس کا لب لباب
یہ ہے، اولاً حکمت عیسویہ اپنے سابق مذاہب سے تطابق کا اظہار
کرتی ہے، اس بنا پر وہ اساسی اور بنیادی صداقت ہے۔ ثانیاً وہ آسمانی
من و سلوی پیش کرتی ہے۔ ثالثاً وہ طبعی رسالت کا راستہ کھول دیتی
ہے۔ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے، کہ یہ نقشہ ہر مذہب پر منطبق ہو جاتا
ہے، تو جواباً کہا جائے گا، کہ یہ بات بالکل درست ہے۔ اور ہر مذہب ایسا
خاکہ پیش کرتا ہے، جو مذہب مذکور کی خصوصیات کا حامل ہوتے
ہوئے ہر دوسرے الہامی مذہب پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ ہماری
اس رائے کے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ یہ لفظوں کا کھیل ہے، لیکن
در اصل یہ ایک خاص اتفاقی ضرورت کی نمائندگی کرتا ہے اور اس بنا پر بر محل ہے۔

۱۔ دوسرے الفاظ میں ہم عیسوی تناظر کو تین مختلف طریقوں سے سمجھ (باقی حاشیہ ص ۱۳۴ پر

عیسوی پیغام کی نمایاں خصوصیت: عیسوی پیغام کی نمایاں خصوصیت
اس کی مرئی حقیقت ہے۔ قرآن میں عیسیٰ اور مریمؑ فی الحقیقت اس حد تک
سخت باہم پیوستہ ہیں، کہ یہ ایک طرح کا یکتا اور ناقابل تقسیم ظہور دکھائی
دیتا ہے، مسیح عیسیٰ بن مریم ہیں، اور قرآن عیسیٰ بن مریم کے اتحاد کو براہین

(بقیہ حاشیہ ۳۱ کا) سکتے ہیں (۱) یہ عیسیٰ کا تاریخی مقام ہے (۲) یہ بالخصوص عیسوی حکمت ہے،
جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں (۳) یہ ہر مذہب کا عیسوی رخ ہے۔ اس آخری زاویہ نگاہ سے ہر روحانی
روایت کسی نہ کسی طرح ان تین ابعاد کو جو قرآنی مسیح کے پیغام میں پائے جاتے ہیں، پیش کرتی
ہے۔ مثلاً ایک جامع حکمت محمدؐ پر پائی جاتی ہے، اور اسی علامت کی بنا پر ہر مذہب میں محمدی
رخ بھی ہے یعنی خالص پاکیزگی، نظام فلسفہ، توازن، اور روحانی افلاطونیت۔

۱۷ عربی اسم سے مشتق اسمائے صفات کا استعمال اس امر کی یاد دلاتا ہے کہ یہ وہ مناظر ہے،
جس کی جڑیں قرآن میں پیوست ہیں، جس پر اس وقت گفتگو ہو رہی ہے، جو ایک حد تک
عیسائی دین نہیں۔

۱۸ (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ
عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) اور جب فرشتوں نے کہا۔
اے مریم! اللہ تجھے خوشخبری دیتا ہے، اپنے ایک کلمے کی جس کا نام مسیح عیسیٰ بن مریم ہوگا، جو دنیا
اور آخرت میں باعزت اور خدا کے قریبوں سے ہوگا۔ (۳: ۴۵) اگرچہ عیسائی نقطہ خیال سے
یہ معمولی بات ہے، لیکن حقیقتاً اس میں ایسا تناسب پایا جاتا ہے۔ جو قرآنی الفاظ میں بالخصوص
اور عربی روح میں بالعموم ملتا ہے۔ عیسیٰ کلمۃ اللہ ہیں اور وہ بہت نزدیک خدا کے قریب ہوں گے اس
دائرے کی طرح جو اپنے آپ پر گرا کر بندھتا ہے۔ وہ نامور ہیں یعنی عظیم اور قابل احترام، جو اس
دنیا میں محترم اور آخرت میں خدا کے جلیس ہوں گے بقول بیضاوی وہ اس دنیا (باقی حاشیہ ص ۱۳۵ پر)

الفاظ بیان کرتا ہے: (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآذَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ) اور ہم نے ابن مریم اور اس کی ماں کو ایک نشانی (عجز نما) بنایا اور ہم نے انہیں ایک اونچی جگہ پر پناہ دی، جہاں سکون تھا، اور بہتے پانی تھے: (۲۳۳-۵۰) ہندوانہ اصطلاح کے رو سے اوتار اور اس کی شکستہ (قوت) کا تلامذہ اس تثلیث (خدا، عیسیٰ، مریم) میں بھی جسے قرآن عیسا ئیت کی طرف منسوب کرتا ہے، پایا جاتا ہے۔ اس طرح وہ ایک لحاظ سے، ازراہ سرزنش، ایک نفسیاتی صورت حال اور دوسرے لحاظ سے، ازراہ روحانی تلمیح، ایک ایسا راز بتاتا ہے، جو عیسوی پیغام میں وراثتاً موجود ہے۔ کیونکہ یہ پیغام مسیح بالتصريح اس بنا پر کہ مریم روح القدس کی زوجہ اور اس کے طریق کار اور زندگی کا ایک رخ ہیں، مریم ہی کا پیغام ہے اور یہ مریمی حقیقت میں نفس سے ربط کی طرف اشارہ ہے، اور جہاں تک روح کا تعلق ہے، یہ عیسوی قاعدے کے مطابق چھان پھٹک کر صاف

(نقیہ حاشیہ ص ۱۳۷ کا) میں پیغمبر اور آخرت میں شافع ہوں گے۔ مقرب کا لفظ معزز فرشتوں کے کمال کی تلمیح ہے، جو تابندگی اور قرب سے یعنی روح سے ہونے والی ہو رہے۔ مرکب ہے اور جس کے بارے میں ہم انسانی سطح پر نہیں کہہ سکتے کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ کہتے ہیں، جو لفظ مریم میں پھونکا گیا، وہ کن تھا۔ جس سے آدم اور تمام دنیا پیدا ہوئی ہے۔

لَهُ وَالَّتِي أَحْصَدَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا

وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ. (۲۱-۹۱)

۹۱ حدیث میں ہے، کہ کوئی بچہ بھی ایسا پیدا نہیں ہوتا جسے بہشتنا ئے مریم شیطان نہ چھوئے اور نہ رلائے۔

کردی جاتی ہے روحانیت کے اس پہلو پر سینٹ برنارڈ (St. Bernard) دانٹے (Dante) اور ان کے بعد سینٹ ٹومیر

میری گرگینین ڈی مونٹ فوٹ (St. Louis Marie Grignon de Mont Fort)

ہم صرف تین نام بتاتے ہیں جو روشنی ڈالتے ہیں۔ یہاں اس

۱۔ خوبصورت پھول (مریم) کا نام جس کا میں صبح و شام ورد کرتا ہوں، میری روح کو اس منزل پر لے آیا، کہ میں سب سے بڑی روشنی (مریم پر غور کرتا ہوں) اور جب میری دو آنکھوں نے مجھے زندہ ستاروں (نبی اور حسن) سے شناسا کر دیا تو آسمان کی وسعت سے ایک شعلے کو ہوتا ج کے سے دائرے کی شکل میں تھا، اترتا دیکھا جس نے مریم کے ستارے کو گھیر کر اس کا چکر کاٹا۔

۲۔ مریم اپنی زندگی میں سخت پوشیدہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ روح القدس نے اسے مخفی اور مقدس مان کہا۔ مریم خدائی روپ میں آدم نو کے لیے بہشت ارضی ہے۔ اور ہمارے آقا نے مقدس کنواری کو ہم تک آنے کا ذریعہ بنایا، نیز وہ اس تک پہنچنے کا ہمارا سہارا ہے۔ جو ہمیں ضرور استعمال کرنا چاہیے، بلاشبہ اور راستوں کے ذریعہ بھی خدا تک پہنچنا ممکن ہے، لیکن مریم کے نام کی سڑک بہت شیریں اور پرسکون ہے، سینٹ آگسٹن (St. Augustine) کے بقول

مریم خدا کی بچہ دانی ہے۔ جو بھی اس خدائی بچہ دانی میں ڈال دیا جائے گا، وہ جلدی ہی عیسیٰ کی شکل اختیار کر لے گا، اور مسیح اس میں موجد ہو گا، اور محفوظ عرصے کے بعد بغیر از وقت خدا بن جائے گا۔ کیونکہ وہ اس کو کھ میں ڈال گیا ہے جس میں خدا بنا۔ لیکن یہ نہ بھولنا کہ جو کچھ الحال پگھلا یا گیا یا مائع شکل میں ہے، صرف وہی اس بچہ دانی میں ڈالا جائے گا۔

اس آسان اور سریع طریقے کے ذکر سے حیرت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے، کہ یہ امکان چند خاص شرائط سے مستلزم ہے، اور ایسے رویے کا تقاضا کرتا ہے۔ جو بیشتر لوگوں میں نہیں پایا جاتا یہ دقت زیادہ تر کرنے کی بجائے ہونے (باقی حاشیہ پر)

امر کا اضافہ ضروری ہے کہ یہ تناظر طریقِ محبت اور طریقِ زہد میں امتیاز سے بے نیاز ہے، اور یہ کہ دونوں میں پایا جاتا ہے، جیسا کہ ابن عربی کے طریقے میں مریمی یا شکتی کا رخ ثابت کرتا ہے۔

صلوٰۃ اور سلام میں فرق: اسلامی زبان میں صلوٰۃ (رحمت) اور سلام کے الفاظ اور ان سے مشتق افعالِ صلیٰ اور سلم جو انبیاء کے ناموں کے ساتھ مدحیہ رنگ میں استعمال کیے جاتے ہیں، ان سے عیسوی اور مریمی حقائق کی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے۔ پہلی کا تعلق صلوٰۃ اور دوسری کا سلام سے ہے۔ ہم کہیں اور بیان کر آئے ہیں، کہ شیخ علوی کے قول کے مطابق، خدائی عملِ نبلی، جسے صلیٰ کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے، کی مثالِ نبلی کی سی ہے، جو انسانی ظرف کی تباہی پر دلالت کرتا ہے جب کہ وہ خدائی عمل جو سلم کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے، وہ خدائی اثر کو انسانی مادہ میں اس پانی کی طرح پھیلاتا ہے، جو چیز کی حفاظت کرتا ہے، نہ کہ آگ کی طرح ہے، جو جلا دیتی ہے، اور یہی فرق، مریم اور عیسیٰ کے

(بقیہ حاشیہ ص ۷۷) میں ہے۔ مریمی کمال یا شکتی ایسی ہی ہے، جیسا کہ خدائے ہمیں پیدا کیا، اسی مصنف کا ایک اور قول ہم یہاں نقل کرتے ہیں، کیونکہ اس موقع کے مناسب ہے۔ جب تک تجھے خدا کا خاص بلاوا نہ آئے، تو دنیوی اور ظاہری چیزوں سے تعلق نہ رکھ، خواہ وہ کتنی ہی اچھی دکھائی دیتی ہوں، کیونکہ ہمسایے سے ظاہری ہمدردی سلوک سے بعض لوگوں میں دعا کرنے کا مادہ ہی نہیں رہا۔ یاد رکھو، دنیا میں نیکی کا سب سے بڑا کام وہ ہے۔ جو خفیہ کیا جائے۔“

اوصاف میں ہے، آخر الذکر عمودی ہے، اور اول الذکر افقی۔ نسوانی اثر، مردانہ دباؤ (جہ بیان) کو متوازن اور متناسب پذیرائی کے لیے آمادہ کرتا ہے، دوسرے الفاظ میں انسانی روح، بوسخت اور منتشر حالت میں ہے، ایک خاص انداز سے مریم کی نیکی، حسن، پاکیزگی اور انکسار کا روپ دھار لیتی ہے، تاکہ خدا کی پسندیدگی حاصل کر سکے۔ ایک لحاظ سے روح اور اس پانی کا جو اصول دوشیزگی کی نمایندگی کرتا ہے، روح کے ظہور ثانی سے واضح تعلق ہے، اور دوسرے لحاظ سے وہ عشاۓ ربانی کی ایک صنف ہے۔ کیونکہ روٹی مریمی ہم جنسیت کی نمایندگی کرتی ہے اسلامی اصطلاح میں یہ اسلام کا اثر ہے، بوسلوۃ کے اثر کو مکمل کر کے اسے متعین

لے کیونکہ بدہ بھی اپنی فوق الفطرت حسن کی وجہ سے تجلیت دیتا ہے۔ یہ معنی سلیمان علیہ السلام کے گیت میں بھی پائے جاتے ہیں۔ Golden Legend میں مذکور ہے، چونکہ مریم غیر معمولی حسین نقیص، اس لیے جو بھی انہیں آلودہ نگاہوں سے دیکھتا اس کی سفلی جذبات ختم ہو جاتے۔

لے خدا کے سامنے اپنے عدم وجود نما اور مردوں کے سامنے اپنے انکسار سے باخبر ہونا۔ مریم حالت انکسار میں رہیں اور معجزات دکھانے سے انکار کیا۔ ان سے انجیل کی مکمل خاموشی اسی انکسار کی وضاحت ہے، جو کئی اعتبار سے اہم ہے۔ مریم اس لحاظ سے کہ وہ ایک خفیہ الہام ہے، جو خمریاتی شاعری میں شراب سے مشابہہ ہے، حقیقت سر بستہ سے متحد ہے۔ اس سیاق میں یہ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ وشنوازم کے رو سے ہر روح ایک گوبی ہے، جو کرشنا کی غلام اور فدائی ہے، اور اس لحاظ سے رادھا سے مشابہہ ہے، جو ان کے خیال میں مفتہائے مقصد اور خدائی جوہر ہے۔

کرتا ہے۔ اس بنا پر اصول دوشیزگی، اس رخ پر جس کا وہ اظہار کرتا ہے،
 انحصار کر کے، بظاہر متضاد عمل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بیک وقت تاثر پذیر
 (اور یوں جامد اور لچکدار) اور قدامت پرست یا منجمد کرنے والا ہے۔
 ایک بلند نقطہ خیال سے اپنی اس، علی شکتی کے پیش نظر، یہ ایک مائع یا شیریں
 باطنیت کا رخ اپنا لیتا ہے۔

ایک وضاحتی تمثیل: اظہار پذیر فتنہ خدائی روح بعض لحاظ سے

اس سورج سے مشابہہ ہے جس کا عکس ایک جھیل پر پڑ رہا ہو۔ اس تشبیہ
 میں ایک نسوانی یا افقی عنصر ہے، اور یہ وہ مضمحل چمک ہے، جو پانی میں پائی
 جاتی ہے، اور وہ مکمل سکون جو ہوا کے جھونکے سے مضطرب نہ ہو۔ اور
 چونکہ یہ حالات سورج کے مکمل انعکاس کو ممکن بناتے ہیں، ان کا بھی اس
 میں کچھ مقام ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اساسی اثر قبول کرنے والا خدائی حقائق
 کی توسیع ہے یا ایک شاخصانہ ہے جب خدا نے آسمان بنائے، اساسی
 نسوانیت وہاں موجود تھی۔ جب اس نے (فضا کی) گہرائی کے چہرے پر
 ایک دائرہ کھینچا، جب اس نے (جو میں) بادل معلق کیے، جب اس نے
 گہرے سمندر کے چشموں کو مضبوط بنایا، جب اس نے سمندروں کو یہ اختیار
 بخشا، کہ پانی اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، جب اس نے زمین
 کی بنیادیں رکھیں (Proverb, VIII 27-9) ایسے عمدہ مجموعے

کے اوصاف، پاکیزگی، شفافیت اور آسمانی اثر پذیری اور اس سے
 بے تکلفانہ اتحاد ہے۔ حضرت مریم کو برگزیدہ، پاکیزہ، اطاعت گزار

اور خدا کا فرمان بردار بندہ کہا گیا ہے، وہ کلمۃ اللہ کے بغیر اور کلمۃ اللہ ان کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ وہ کلمۃ اللہ سے مل کر سب کچھ ہیں۔

حضرت عیسیٰ اور مریم کا خصوصی حوالہ: اسلام کے پوکھٹے میں حضرت مسیح اور ان کی والدہ کا اور اسی طرح حضرت ادریس اور حضرت کا

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۹) عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِیْنَ: اے مریم خدانے تجھے چنا۔ اور صاف کیا، اور دنیا کی تمام عورتوں سے منتخب فرمایا۔ (۳-۷۲) پہلا انتخاب ذاتی ہے۔ خدانے مریم کو خود اس میں اور خود اس کے لیے چنا۔ دوسرا انتخاب بیرونی ہے۔ خدانے اسے دنیا کے لیے اور خدائی منصوبے کے لیے چنا۔

۱۵ یَا مَرْیَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِیْنَ: اے مریم تو خدائے سامنے انکسار کر، سجدہ کر اور رکوع کرتے والوں کے ساتھ رکوع کر: (۱۲: ۷۳) جیسا کہ دوسری آیات میں ہے، جب کسی اوتار کو کوئی حکم دیا جاتا ہے، تو اس اوتار کی فطرت کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ تکوینی کمالات ہمیشہ ایک خدائی امر سے استنباط کیے جاتے ہیں۔ خدانے ازل میں حکم دے کر مریم کی جبلت پیدا کی، فرشتے اس حکم کو مریم کی عظمت کے پیش نظر دہراتے ہیں۔ اور یہ امر قابل لحاظ ہے، کہ اس آیت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے، کہ اسلامی نماز کی حرکات، مریمی فطرت سے متعلق ہیں۔

۱۶ اور مریم بنت عمران جس نے اپنی دو شیرازی کی حفاظت کی، ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی، اور اس نے اپنے خدا اور اس کی کتابوں کی صداقت پر شہادت دی۔ اور وہ ان سے ہے، جو خدا پر توکل کرتے ہیں۔ یہ جاننا ضروری ہے، کہ باقی الہامی صحائف کی طرح قرآن میں بھی تمثیلی آیات ہیں جن کا مقصد بیان واقعات کی بجائے ایک کردار انداز اور ایک خاص صورت کی رجحان شائے خداوندی میں اہم تر ہے، وضاحت کرتا ہوتا ہے۔

ذاتی اور خصوصی حوالہ، اس خدائی امداد یا مقام پر مبنی ہے، جو ایک مخصوص
بلند مرتبہ روحانیت (کسی مذہبی خاکے سے نہ) سے مربوط ہے۔ اسلام میں
ایسا خاکہ، جیسا کہ اشیا کی منطق کا تقاضا ہے، لازمی طور پر قرآنی اور
محمدی ہوگا۔

مزید وضاحت: ہم اوراق گزشتہ میں بیان کر چکے ہیں کہ عیسیٰ مریمؑ
کے روحانی حوالے سے کیا مراد ہے! اس حوالے کی مزید وضاحت کے لیے
ہمیں اس گفتگو کا جو حضرت مسیح اور نکوڈیمس (Nicodemus)
میں ہوئی، اریہ گفتگو رات کے وقت ہوئی۔ یوحنا بلی یا صوفیوں کی حقیقت کی
یاد دلاتی ہے، اور اس گفتگو میں کہا گیا تھا: ”سوائے اس آدمی کے جو پھر
سے پانی اور روح سے جنم لے، وہ خدائی بادشاہت میں داخل نہیں
ہو سکے گا۔“ مزید ہنگامی معانی سے قطع نظر، پانی حضرت مریم کی سبیل
کی نمائندگی کرتا ہے، جب کہ روح سے مراد حضرت عیسیٰ کا سا کمال ہے۔

یہ نکتہ ناگزیر ہے، کیونکہ اسلامی روحانیت میں پیغمبر اسلام کے علاوہ کسی اور محور کا ذکر
نہیں۔ اور یہ ان کے مقام کی بنا پر تھا، کہ ابن عربی کو حضرت عیسیٰ سے روحانی تعلق
میسر ہوا۔

لیکن اس کا اس احترام سے کوئی تعلق نہیں، جو مریمؑ کو اسلام میں حاصل ہے۔
یہاں اس امر کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ افی سس (Ephesus) جو سمرا
کے قریب واقع ہے، اور جہاں حضرت مریم کی عید استقبال منائی جاتی ہے، ایک
زیارت گاہ ہے، جہاں ان سے مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے کرامات کا
ظہور ہوتا ہے۔

اور ان کا تخلیقی نمونہ خدا کی وہ روح ہے، جو پانی پر تیرتی ہے۔ سلیمان
 کے گیت میں اسی طرح کا ایک حوالہ محبوبہ کے گیت میں ہے، "میں سوئی
 ہوں۔ لیکن میرا دل جاگتا رہتا ہے،" مبارک نیند یا بے حسی کا اشارہ ان
 دو اسرار میں سے ایک کی طرف ہے، اور مبارک بیداری کا دوسرے
 کی طرف۔ ان کے مجموعے سے ایسی روحانی کیمیا جنم لیتی ہے، جو مختلف
 صورتوں میں تمام ابتدائی طریقوں میں پائی جاتی ہے ذہنی بیداری۔ اس لحاظ سے
 حالت خواب میں ہے، کہ وہ خود کو اس دنیا سے جو چند روزہ ہے اور منتشر
 ہو جاتی ہے، علیحدہ کر لیتی ہے اسی طرح قوت خیال، اور اک کی شدت
 کے عین متوازن پر سکون اور خالص حالت میں رہتی ہے متانت

۱۵ پانیوں کو اس اساسی بد نظمی سے جو صبح اور خلا سے پیدا ہوئی، گڈ مڈ نہ کیا جائے۔
 انہیں خدائی اثر پذیر می کا نام دینا چاہیے۔ یہ غیر فانی عالمگیر مریمی حقیقت، اہل ہند کی
 اصلاح کے مطابق پراکرتی میں ستوا کا رخ ہے۔ اور آخر الذکر اول الذکر کی عین
 حقیقت ہے۔ منو کی رسم شاستر میں ستوا کی صفت فیض رسانی برزور دیا جاتا ہے۔ سینٹ برنارڈ
 (St. Bernard) نے مریم کی شیرینی اور نرم مزاجی کا جشن منایا جس کی دانستہ
 نے مندرجہ ذیل الفاظ میں مدح سرائی کی ہے۔

”یہاں دنیا میں جو سرود شیریں تر ہیں معلوم ہوتا ہے، اور جو انسانی
 روحوں کو بہت زیادہ اپنی طرف کھینچتا ہے، وہ اس مربوط آواز
 کے مقابلے میں جس سے خوبصورت تر ہیں نیلم (مریم) کو تاج
 پہنایا گیا ہے، جس نے روشن آسمان کو اور زیادہ شفاف بنا
 دیا۔ بادل کی کڑک معلوم ہوتا ہے۔“

کہیں زیادہ بیش قیمت ہے۔ جتنی اس کی ماہیت زیادہ زیرک
 ہے۔ جہاں تک دل کا تعلق ہے، وہ ہمیشہ حالت بیداری میں رہتا ہے۔
 کیونکہ وہ یقیناً پرہیزگاری یا زہد کی وجہ سے، اپنی صلاحیت اور گراں
 باری پر قابو پالیتا ہے، اور یوں خدائی حقیقت کی (جو عظیم لفظ ہے)
 پذیرائی کر کے اسے آگے منتقل کرتا ہے۔

اے عیسائی روایت بھی، حضرت مریم کی دانشمندی اور خداداد معرفت کی توثیق
 کرتی ہے۔ جناب مریم کی شکتی ان کے بے لچک کڑے پن میں ہے۔ برخلاف
 انہیں مردانہ محور میں نسوانی اوصاف کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ خود کو دانش
 اور قوت سے متحد کر سکے۔

حضرت مریم کی دانش

مناجات کے بعض مندرجات: جب ہم جناب مریم کی دانش کا ذکر کرتے ہیں، تو مریم عذرا پم نہ صرف مسیحؑ کی ماں کی حیثیت سے، بلکہ علاوہ انہیں اور سب سے بڑھ کر حضرت ابراہیمؑ کی ساری اولاد کے لیے بطور ایک نبیہ کے غور کرتے ہیں۔ اور اس طرح ہمیں موقع مل جاتا ہے، کہ ہم جناب مریم کی مناجات (Magnificat) اور قرآن کی بعض متوازی آیات کو بیک وقت جانچ سکیں۔

اس مناجات میں (لوقا، ۱، ۴۶-۵۵) مندرجہ ذیل تعلیمات (آیات) پائی جاتی ہیں:-

”خدا کی ذات میں متبرک خوشی، انکسار یعنی فقریاں بچوں کی سی معصومیت“

اے بظاہر وہ صاحب شریعت ہیں نہ کسی مذہب کی بانی۔ بلکہ وہ نور بکھیرتی، اور پاکیزگی عطا کرتی ہیں۔ مسلمانوں میں اختلاف ہے، کہ مریم نبیہ تھیں یا صرف ولیہ۔ پہلی رائے جناب مریم کی زبردست ممتاز حیثیت یعنی نظام کلیسا میں ان کی عدیم النظیر عظمت پر مبنی ہے۔ دوسری رائے کا منبع وہ عیب چین اور بے جان دنیایت ہے، جو صرف اس بات پر توجہ دیتی ہے، کہ مریم نے وضع قانون، کا کام سرانجام نہیں دیا۔ یہ قانونی زاویہ نگاہ ہے، جس نے حیرت انگیز طور پر احساس تناسب کی کمی کی وجہ سے امر ضروری سے صرف نظر کر لیا ہے۔

بطور رحمت کی شرط کے، اسمائے الٰہی کا تبرک، نہ ختم ہونے والا رحم اور اس کا تعلق خوف سے، خلقی اور ہمہ گیر انصاف، شفقت بھری امداد جو بنی اسرائیل کو دی گئی، اور اس نام کا پھیلاؤ کلیسا تک، کیونکہ سینٹ پال کے قول کے مطابق کلیسا، منتخب قوم، کی مافوق النسل توسیع اور تجدید ہے، اس کے بعد مناجات میں اس انعام کا ذکر ہے، یو ابراہیم اور ان کی اولاد کو دیا گیا، نہ کہ صرف اسحاق اور اس کی اولاد کو۔ ابراہیم کا لفظ تمام ان توحید پرست لوگوں پر جو نسلاً اور مذہباً ساجی ہیں، حاوی ہے، کیونکہ بعض اوقات جسمانی نسل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

خوف خدا کی اہمیت: خوف اور رحم کا باہمی تعلق، جو مناجات میں مذکور ہے، زبردست اہمیت کا حامل ہے، برعکس ان تعصبات کے جو سردھری اور نفسیات کی دنیا میں رائج ہیں، وہ روایتی عقائد جو رحم پر بہت زیادہ اصرار کرتے ہیں۔ ان میں اس نقطے پر اختلاف ہے، چونکہ ہم جہنم میں جانے کا خطرہ مول لیتے بلکہ مستحق قرار پاتے ہیں، اور ہم صرف خدا کے فضل و کرم لے اگر ظاہری اختلافات کو پیش رکھا جائے، تو پھر کلیساؤں، کہنا چاہیے۔

۱۳ Magnificat میں اس کا بندہ اسرائیل مذکور ہے، جو اس امر کی تصریح ہے، کہ خدا کی مقدس غلامی، اس حد تک اسرائیل کی تعریف میں شامل ہے، کہ ایک اسرائیلی جس میں یہ غلامی نہیں پائی جاتی، وہ برگزیدہ بندوں میں شمار نہیں ہوگا اور جب اس کے برعکس ایک غیر اسرائیلی توحید پرست جماعت حقیقی اور روحانی لحاظ سے، اس حقیقت کی بنیاد پر، کہ وہ خدا کی غلامی کا احساس رکھتی ہے، اسرائیلیوں کا ہم پلہ شمار ہونے کے قابل ہے۔

۱۴ بدھ کے پیروں کی مقدس زمین کے دبستان بالخصوص اس امتیازی حیثیت کے حامل ہیں۔

سے بچ سکتے ہیں۔ لیکن اس کا انحصار اس خواہش پر نہیں، کہ ہم اپنے استحقاق کی بنا پر بچ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ بالکل ناممکن ہے، بلکہ خدائی رحم (جو ہمیں بچانا چاہتا ہے) کی شرائط استحقاق پورا کرنے کے بعد جسے "تباہی کا ڈر" کہنا چاہیے۔ جناب مریم کے گیت رحم اور عذاب کے عناصر سے پر ہیں، جو مریم عذرا کی فطرت کا ایک رخ پیش کرتے ہیں۔ مریم کی نرم دلی، کڑی اخلاقی پاکیزگی اور قوت روح سے ہم نوا ہے۔ جو انجیل کی مریم (NIRIOM) اور ڈیپورہ (DEBORAH) ایسی ہستیوں کی یاد دلاتی ہے، جو ایسی حقیقت کی نمائندگی کرتی ہیں، جسے اس کی عظمت سے علیحدہ نہیں کر سکتے، جس کے بارے میں کہا گیا ہے: اُسے رحیم، پاکیزہ (مقدس)، اور مجموعہ اوصاف مریم:

امیر اور غریب جناب مریم کی نظر میں: مغرور، زبردست اور امرا کے بارے میں جناب مریم کی درشت کلامی، اور کمزوروں، مصیبت زدہ اور مفلس لوگوں کے بارے میں ان کی تسلیاں (لفظی معنوں سے قطع نظر) زمان و مکان سے ماورا خدا کی توازن قائم رکھنے والی قوت کا اظہار ہیں۔ اور اگر ہم یہ خیال پیش نظر رکھیں، کہ خود جناب مریم مجسم توازن تھیں، کیونکہ وہ حقیقت کائنات سے جو بیک وقت مادرانہ اور دو شیرگاہ اوصاف کی جامع ہے، اور ہم آہنگی اور حسن کی (جو ہر قسم کے عدم توازن کے خلاف ہے) حقیقت ہے، تو ہم کو یہی سلسلے پر اس اصرار کی وجہ کو بہ آسانی

۱۵ یہ وہ الفاظ ہیں، جو سینٹ برنارڈ (St. Bernard) نے سیر

Speyer کے گرجے میں ایک سنجیدہ اجتماع کے موقع پر (Salve)

Regina گیت گاتے وقت کہے تھے،

سمجھ سکتے ہیں کیونکہ جناب مریم کے عقائد کے رو سے غرور بے انصافی اور
دولت مندوں سے چھٹے رہنا یا بوجھت مزید، محبت ذات، ہمسایہ
سے نفرت، اور جمع مال کی خواہش جس میں لالچ اور ہوکا شامل ہیں) لازماً
عدم توازن ہے۔

مسرت اور انکسار کا تعلق: رہی وہ مسرت جس کا ذکر جناب مریم
کے گیت میں آیا ہے، وہ انکسار (یعنی اپنے اتفاقی وجود اور وجودی نیستی کا
علم) یا اس انکسار کے خدائی جواب کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ جیسا کہ

میستر ایکہارٹ (Meister Eckhart) اس کو جھکے ہوئے (دینے

والے اور اوپر کو کھلے ہاتھ (لینے والے) کی مثال سے واضح کرتا ہے۔
جو ہاتھ اللہ کے لیے خالی ہوگا، اسے اسی قسم کے تحفے سے بھرا جائے گا۔
خدائی فیاضی اور انسانی انکسار یا فقر کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس بنا پر
از روئے قرآن جناب مریم کا پیغام، جیسا کہ ہم بیان کریں گے، خدائی فیاضی
کا پیغام ہے۔

مریم اور جذبہ رحم: جیسا کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے، جناب مریم
کا نظریہ (عقیدہ) ایک طرف تو رحم اور دوسری طرف خلقی اور تکوینی انصاف
پر، یا ان تبدیلیوں پر، جو ہمہ گیر توازن کی وجہ سے رو پڑھتی ہیں، اصرار

لہ اور صرف امیر ہونے کی حیثیت ہی سے نہیں، کیونکہ ظاہری صورت بذاتہ کوئی حقیقت
نہیں رکھتی۔ ایک بادشاہ لازماً امیر ہوتا ہے، اور کئی پارسا بادشاہ بھی تھے۔ دولت مندوں
کو اسی صورت میں ملامت کرنا درست ہوگا، کہ عموماً صاحب جائیداد مال و متاع سے
وابستگی رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف صرف وہی شخص مفلس ہے، جو تھوڑی چیز پر قانع ہے۔

کرتا ہے، ہم، رحم، کے خیال کو جو جناب مریم کا عقیدہ ہے، قرآن کی مندرجہ ذیل میں پاتے ہیں:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا، قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ۔ (۳ - ۳۷) تو پروردگار

نے اسے پسندیدگی کے ساتھ قبول فرمایا، اور اچھی طرح پرورش کی، اور زکریا کو اس کا کفیل بنایا۔ جب بھی زکریا عبادت گاہ میں اس کے پاس جاتے، تو اس کے پاس کھانا پاتے۔ پوچھا، اے مریم! یہ کھانا تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے؟ کہنے لگی، خدا کے یہاں سے، بے شک خدا جیسے چاہتا ہے۔

۱۵۔ اس میں مریم کے پیغمبرانہ حسن کی تلمیح اور بقول مفسرین خدائی انعام کی افزائش کی طرف اشارہ ہے۔

۱۶۔ یہ پیش نظر ہے، کہ عبرانی میں ذکر یا کے معنی یادِ خدا ہے۔ عربی میں اس کا مصدر ذکر ہے، اور اس طرح اس میں کثرت اور زیادتی کے معنی ہیں، عبرانی ذکر کا عربی مترادف ذکر ہے، جس سے ذکر (یادِ خدا) مشتق ہے۔

۱۷۔ اس میں مسجد اقصیٰ کے ایسے مقام کی طرف اشارہ ہے، جو متبرک مریم کے لیے مخصوص تھا۔ مریم اور محراب مسجد میں باہمی ربط کا خیال مسلمانوں میں عام ہے۔ اور کئی مسجدوں میں زکریا اور محراب والی آیت محراب کے اوپر کندہ ہے۔ بالخصوص ایسا صوفیہ میں جو بازنطینیوں کے بعد ترکوں کے ماتحت ان سے منسوب رہی۔

۱۸۔ مردیوں کے میوے گرمیوں میں، اور گرمیوں کے سردیوں میں۔ اسی طرح روایت میں ہے، کہ مریم کے گھر کے ساتھ دروازے بند کر دیے جاتے، جو ہمیں ساتھ بارہر شدہ کتاب کی اشاریت کی یاد دلاتی ہے۔

بے شمار رزق عطا کرتا ہے۔

پیغام مریم کا ایک رخ: یہ جواب پیغام مریم کا وہ اشارہ ہے،
جو قرآن میں بیان ہوا، اور اسی طرح دوسری ان آیات میں بھی، جہاں جناب
مریم کا نام نہیں لیا گیا۔ ان الفاظ میں ان کے پیغام کا صرف ایک رخ بیان
ہوا ہے، اس دنیا کی زندگی کو شیطان نے ان لوگوں کے لیے دل چسپ بنا
دیا ہے، جو خدا کو نہیں مانتے، اور جو مانتے ہیں، ان کا وہ مذاق اڑاتے ہیں،
اور جو اللہ سے ڈرتے ہیں، وہ قیامت کے دن ان سے اوپر ہوں گے،
کیونکہ خدا جسے چاہتا ہے، بے حساب دیتا ہے۔ رَزُقْنِ لِلَّذِينَ كَفَرُوا
الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُوا، وَالَّذِينَ
اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ
بِغَيْرِ حِسَابٍ (۲۰ - ۲۱۲) اس آیت میں خدائی فیاضی کے بارے میں ان
اہم الفاظ کے علاوہ وہ خیالات بھی ملتے ہیں، جو مناجات مریم میں مذکور
ہیں: یعنی خوف خدا کی ضرورت، پھر تکوینی تبدیلیوں کا کھیل، یعنی دنیا
اور آخرت کے درمیان تلافی کرنے والا اور توازن بحال کرنے والا سلسلہ
سورہ عمران کی ایک آیت: سورہ عمران میں اس سے ملتی جلتی
آیت حسب ذیل ہے: قُلِ اللّٰهُمَّ مَا لِكَ الْمُلْكِ، تُؤْتِي الْمُلْكَ
مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُزِيلُ
مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ تُوْرَجُّ

۱۔ اس لفظ کے لفظی معنی، ہو ڈھانپ دیتے ہیں، ہیں۔ یعنی جو سچ کو ڈھانپتے ہیں اس
سے اس باطنی علم کی تلمیح مراد ہے، جسے غرور اور جذبات ڈھانپ دیتے ہیں۔

اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ، وَتُؤْتِيهِمُ لَّهُمَّارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُهُمُ مِنَ الْحَيَاةِ مِنَ
الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُهُمُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيَاةِ وَتُرْزُقُهُمْ مِنْ شَيْءٍ يُغَيِّرُ

حِسَابِ ۳- ۲۶- ۲۷ رکھ دیجئے، اسے خدا بادشاہی کے مالک! تو جسے چاہتا ہے ملک دیتا ہے، اور جس سے چاہتا ہے چھین لیتا ہے، جسے تو چاہتا ہے عزت دیتا ہے، اور جسے چاہتا ہے، ذلیل کرتا ہے، خیر تیرے ہاتھ میں ہے، اور تو ہر چیز پر قادر ہے تو ہی رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے، تو زندے کو مردے سے نکالتا ہے، اور مردے کو زندہ سے، اور تو جسے چاہتا ہے، بے حساب رزق دیتا ہے، ان آیات میں ہم اہم الفاظ کے ساتھ تکوینی تبدیلیوں کا ذکر بھی پاتے ہیں۔

ایک اور آیت: ایک اور آیت: يَا قَوْمِ اِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَانِ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى اِلَّا مِثْلَهَا، وَمَنْ عَمِلَ مَعَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ، قَا وَلِيكَ يَدُ خُلُودِ الْجَنَّةِ، يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ۔ اے میری قوم! یہ دنیا کی زندگی متاع چند روزہ ہے، اور آخرت بلاشبہ، ہمیشہ کا گھر ہے۔ جو آدمی برے کام کرے گا، اسے بدلہ بھی ویسا ہی دیا جائے گا،

۱۵۔ یہ استثناء بڑی اہم ہے۔ یہ ایمان ہے، جو بچاتا ہے، نہ کہ عمل پر حیثیت عمل۔ بہر حال ایمان اور عمل ہر دو میں پیچیدگی، دقت اور بعض اوقات متضاد پہلوؤں کی گنجائش ہے، اور دونوں دقیق اور متضاد پہلوؤں کے حامل ہیں۔

اور ہومرد یا عورت نیک کام کریں گے، اور وہ مومن بھی ہوں، تو
ایسے لوگ بہشت میں داخل ہوں گے، اور وہاں انہیں بے شمار رزق
ملے گا۔ (۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲)

سورہ نور کی چند آیات: اسلامی زاویہ نگاہ سے بالعموم
اور مریدی نقطہ خیال سے بالخصوص اہم ترین آیات میں سے آیت
نور اور بعد کی تین آیات ہیں: اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
مِثْلُ نُوْرٍ كَمِشْكُوْتٍۭۙ فِیْہَا مِصْبَاحٌۭۙ الْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجٍۭۙ
الزُّجَاجَةُ كَاَنْہَا كَوْكَبٌۭ دُرٌّۭ یُّوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ
زَيْتُوْنَةٍۭۙ لَا شَرْقِیَّةٍۭ وَلَا غَرْبِیَّةٍۭۙ یَكَادُ زَيْتُہَا یُضِیُّ وَلَوْ
لَمْ تَمْسَسْہُ نَارٌۭۙ نُّوْرٌ عَلٰی نُّوْرِۙ یَهْدِیْہِ اللّٰهُ لِنُوْرِہِۭۙ مَنْ
یَّشَآءُۙ وَیَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِۙ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ
عَلِیْمٌۭ۔ فِیْ بُیُوْتِ اٰذِنِ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذَكَّرَ فِیْہَا اسْمُہٗ
یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْہَا بِالْغُدُوِّ وَالْاَصَالِۙ رِجَالٌ لَا تُلْہِیْہُمْ
تِجَارَةٌۭ وَلَا بَیْعٌۭ عَنِ ذِکْرِ اللّٰهِ وَاَقَامِ الصَّلٰوۃَ وَارِیْتَہُ
الرَّكُوۃَۙ یَخَافُوْنَ یَوْمَآ تَتَقَلَّبُ فِیْہِ الْقُلُوْبُ وَالْاَبْصَارُ
لِیَجْزِیَہُمْ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَیَزِیْدَہُمْ مِنْ فَضْلِہٖ
وَاللّٰهُ یَرْزُقُ مَنْ یَّشَآءُ بِغَیْرِ حِسَابٍۭۙ وَاللّٰهُ نُوْرٌ ہِیَ
آسمانوں اور زمینوں کا، اس کے نور کی مثال ایسی ہے، جیسے کہ ایک
طاق، کہ اس میں ایک قلیلہ ہے، قلیلہ ایک فانوس میں ہے، وہ فانوس

گویا ایک ستارہ ہے موتی سا چمکتا ہے، اور روشن ہوتا ہے برکت والے
 پیٹرنیتون سے جو نہ پورپ کا نہ پچم کا، قریب ہے، کہ اس کا تیل آگ
 کو چھوئے بغیر بھڑک اٹھے۔ (خدا) نور پر نور ہے، خدا اپنے نور کی طرف
 جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، اور اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان
 فرماتا ہے، اور اللہ سب کچھ جانتا ہے۔ اس مشہور آیت کے فوراً
 بعد مندرجہ ذیل آیات مذکور ہیں (کئی گھروں میں جہاں خدا نے اپنا نام بلند
 کرنے اور اس کے نام کا ذکر ہوتا ہے۔ ایسے لوگ
 جنہیں سودا اور خرید و فروخت خدا کی یاد سے غافل نہیں کر سکتی، اور
 نماز قائم کرنے اور زکات دینے سے۔ وہ صبح و شام، اس کی تسبیح
 کرتے ہیں، اور وہ اس دن سے ڈرتے ہیں۔ جب دل اور آنکھیں لٹ
 جائیں گی تاکہ خدا انہیں ان کے اچھے کاموں کا بدلہ دے، اور اپنے
 فضل سے مزید انعام دے، اور اللہ جسے چاہتا ہے، بغیر از حساب
 رزق دیتا ہے۔ (۲۴ - ۳۵ - ۳۸)

تشریح آیات: ان آیات سے ہمارا دماغ سب سے پہلے عہد
 کی اشاریت، جو خدائی نور کے اسرار (جو اس کی موجودگی، یا ہم گیری کے
 طور اطوار کا اشاریہ ہے) کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور خدائی فیاضی کے
 الفاظ پر جو مربی پیغام کا بنیادی خیال ہے، ختم ہوتا ہے، اسی طرح ہم
 ان آیات میں خدا کے نام اور خوف کی ایک ایک تسبیح سے دوچار ہوتے
 ہیں۔ بالآخر آیت نور میں، شیشے، ستارے، مہرک درخت اور تیل کی اشارت
 لے ستارہ صبح اور شام کے ستارے کے نام یاد آجاتے ہیں۔

لے اس مخصوص اشاریے کے چوکھٹے میں لا شرقیہ اور لا غربیہ کے رباؤی عاشرہ پر

موجود ہے، جن میں مریمؑ نصیحتات بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔

آیت نور اور مریم: اصلی معنوں میں آیت نور، نظریہ ذات باری اور تکوینی ظہور میں اس کے عکس پر دلالت کرتی ہے اور مریمؑ عذرا سے اس کا تعلق یقینی ہے، کیونکہ وہ آفاقی حقیقت کی تاثیر پذیر یا انفعالی تکمیل کا مجسمہ ہیں۔ لیکن وہ خدائی حقیقت کی پراسرار اور بے صورت فطرت کی بنا پر، عقل اور روحانیت کے جوہر میں جو ناقابل بیان ہے، حلول کر جاتی ہیں۔ یہ دونوں روح کے رسمی انجامد کا مادرائی اور اچھوتا

(لقبہ حاشیہ ص ۱۰) الفاظ وضاحت کرتے معلوم ہوتے ہیں کہ جناب مریمؑ مجسم شکتی اور سمہ گیر دانش ہیں۔ وہ بالخصوص عیسائیت سے اور نہ اسلام سے متعلق ہیں، بلکہ بیک وقت ہر دو سے

والیستہ ہیں، اور باہم رابطے کا کام دیتی ہیں۔

۱۔ برہمنوں کی اصطلاح کی رو سے جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا، مریمؑ غیر مخلوق حقیقت کے درختاں اور مائل بہ فرائد عنصر ہیں، حلول کر جاتی ہیں جو صرف اپنی خالص پاکیزگی سے چمکتا ہے، اور یوں عقل ایجاد کار کی روشنی بخش اور عمودی مداخلت سے قطعاً علیحدہ ہے۔

۲۔ یہ قول البقلی، جو قرآن کا مفسر اور شیراز کا محافظ ولی تھا، جناب مریمؑ اور خالص تقدس کی حقیقت ایک ہے، ایک مغربی شیخ، جسے عیسائیت کا اتنا ہی علم تھا، جتنا قرآن میں مذکور ہے، لکھتا ہے کہ جناب مریمؑ مجسمہ رحمت تھیں، اور اسی بنا پر ہمارا عہد بالخصوص ان سے منسوب ہے۔ ان کی ماہیت (ان کا تاج) خدا کے نام رحمان اور رحیم ہیں، اور سہلہ کا انسانی ظہور ہیں۔

وہ دعائیہ الفاظ جو مردوں کے لیے بالعموم (نماز جنازہ میں) استعمال ہوتے ہیں ان میں محمد صلعمؐ رہو اور روئے اسلام معیار انسانیت ہیں، کا نام، مرد سے کے نام کئی اس بنا پر قائم مقامی کرتا ہے، کہ جو آدمی بھی ان الفاظ کو دہرائے گا، وہ محمدؐ کی جگہ مرنے والے مرد یا عورت کا نام لے گا، چونکہ

خدا کے یہاں ابتداء آدمی ماں کی اولاد شمار ہوتا ہے۔ اس لیے معیاری نام (باقی حاشیہ ص ۱۵۴ پر)

میو لائے اعظم ہیں۔

مریم اور کھجور کا درخت اور محراب: مسلمان جناب مریم پر
صرف محراب ہی نہیں، بلکہ کھجور کے درخت کی تقریب سے بھی غور کرتے ہیں۔
مریم صحرا میں کھجور کے خشک درخت کے پاس ہیں، اور ایک آواز حکم دیتی
ہے: هَذِي الْيَابِسَةُ الْخَلَّةُ، نَسَاقُطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا۔ (تم کھجور
کے درخت کو اپنی طرف ہلاؤ، وہ تم پر تازہ کھجور گرا دے گا: ۲۱، ۲۵)
کھجور کے درخت کا معجزہ محراب کے معجزے سے مربوط ہے، دونوں
صورتوں میں مریم کو خدا کھلاتا پلاتا ہے، لیکن پہلی صورت میں میو سے ان
تک پہنچ جاتے ہیں، اور انہیں محراب میں خدا کے نام کے ورد کے بغیر
اور کچھ نہیں کرنا پڑتا۔ جب کہ دوسری صورت میں انہیں معجزے میں حصہ
لینا پڑتا ہے۔ پہلی صورت میں معجزے کا دار و مدار صرف فضل رب پر
اور دوسری میں عملی یقین پر ہے۔ بہ الفاظ دیگر، محراب ہمیں جامد اور
استغرائی اور کھجور کا درخت عملی اور متحرک قسم کی دعا کی کرامت کی یاد
دلاتا ہے۔ اس لیے کمال خاموشی سے کمال جوش کو بوڑ دینا چاہیے۔ آخر
الذکر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے ارضی مصائب یا جلا وطنی سے واقف
ہوں۔ جب کہ اول الذکر ہمارے احساس توحید اور خدائی انعامات کی
طرف اشارہ کرتا ہے۔

قرآن کی ایک اور آیت: قرآن میں بالخصوص ایک مفصل آیت،

(بقیہ حاشیہ ص ۱۵۳ کا) محمد بن مریم ہو گا۔ چنانچہ یہ دو نام اسلام میں عورتوں اور مردوں
کے سلسلہ مراتب کی معراج کی نمائندگی کرتے ہیں۔

جس کا مختصر سا ذکر پیشتر پہلے باب میں گزر چکا ہے، جناب مریم کی دانش سے اس کا اتنا تعلق نہیں، جتنا کہ ان کی پر اسرار بیت سے ہے: وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَوَدّعْنَاهَا بِكَلِمَاتٍ رَبِّهَا وَكُنْتُمْ مِنَ الْقَانِتِينَ۔ (اور عمران کی بیٹی مریم کی جس نے اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھا، تو ہم نے اس میں اپنی روح پھونک دی، اور وہ اپنے پروردگار کے کلام اور اس کی کتابوں کو برحق سمجھتی تھی، اور فرمانبرداروں میں سے تھی۔ ۶۶ - ۱۲) **تشریح آیت:** جس نے اپنی دوشیزگی کو قائم رکھا، یہ ٹھوس عربی اصطلاح دل کی اشاریت پر دلالت کرتی ہے، خدا نے مریم غدر کے دل میں اپنی فطرت کے ایک عنصر کو داخل کیا، یعنی حقیقتاً اس نے دل کو ماورائی اور حاضر ناظر خدائی بوجہ روح کے لیے کھول دیا۔ دل سخت

۱۔ اس نام کے سہ حرفی مصدر کے معانی میں کامیابی اور نشوونما کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ جو اس ہستی (مریم) سے جسے خدا نے بہترین نشوونما عطا کی، اور بے حساب رزق عطا کیا، بہت موزوں ہے۔ یہ پیش نظر رہے، کہ بنت عمران کے الفاظ جناب مریم کو نہ صرف اپنے حقیقی باپ سے بلکہ اس بزرگ سے بھی جو موسیٰ اور ہارون کے باپ تھے، جوڑ دیتے ہیں اسی بنا پر قرآن میں انہیں اخت ہارون کہا گیا ہے۔ اس کا مقصد اس امر پر زور دینا ہے، کہ حضرت موسیٰ کے بھائی کی پروہتہ نہ پر اسرار عظمت کو جناب مریم کی ذات میں ظہور نو بخشا گیا ہے، دوسرے الفاظ میں ایک طرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے، کہ جناب مریم ان انبیاء (موسیٰ اور ہارون) کی قوم سے تھیں، اور دوم یہ کہ وہ نبیہ تھیں۔ لیکن حضرت موسیٰ کی طرح قانون ساز تھیں نہ عوام کے لیے قابل فہم۔ بلکہ وہ حضرت ہارون کی طرح پر اسرار اور صاحب استغراق تھیں

ہو جانے کی وجہ سے اس روح سے ناواقف ہوتے ہیں۔ یہ سخت دلی
باعث انتشار بھی ہوتی ہے اس کے برعکس بزبان استعارہ، مریم عذرا
کا دل مائع (نرم) اور مجتمع (مطمئن) حالت میں تھا۔

خدائی روح کا مفہوم: اور ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی! اگر
کوئی چاہے، تو خدائی روح کے تصور سے، بے تکلفی، خدائی تحفے کی نزاکت
(قدر و قیمت) گہرائی اور عدم تناہی کا خیال دل میں لاسکتا ہے، کوئی خدائی
ظہور بھی، خدائی روح کو نہ فی نفسہ اور نہ مکمل طور پر اپنے اندر سموسکتا
ہے، ورنہ بعد ازاں وہ (خدائی) روح، خدائی ظہور میں پائی جائے گی، نہ
کہ خدا کی ذات میں۔

کلام اور کتاب کا فرق: اور مریم نے خدا کے کلام اور اس کی
کتابوں کی تصدیق کی، کلام سے مراد باطنی یقین ہے، جو عقل کا موضوع
ہے۔ کتابوں سے مراد وہ الہامات ہیں، جو باہر سے القا ہوتے ہیں، یہاں
ایمان لانے یا تصدیق کرنے سے مراد بہ وقت تسلیم کرنا یا ذہن میں محفوظ
رکھنا نہیں، بلکہ بلاچوں و چرا اور خلوص سے ماننا مقصود ہے، یعنی ان نتائج
کا استنباط کرنا جو تقاضائے صداقت ہیں۔ یہ وصف، صدیقہ کے لقب
کی، جو اسلام نے جناب مریم کو عطا کیا ہے، وضاحت کرتا ہے (یعنی وہ

۱۔ اس خصوصیت کی وجہ، اس ادعا کو مسترد کرنا ہے، کہ جناب مریم نے صرف کتابوں کی
تصدیق کی تھی، نہ کہ الہامی الفاظ کی۔ یا یہ کہ ان پر صرف انفعالی کیفیت طاری رہی، اور ثباتاً
کوئی بات قبول نہ کی، یہ وہ احتیاط ہے، جسے ساجی آب و ہوا میں بے حد محتاط رہنے
کہ نمائشی، دنیات کے پیش نظر غیر ضروری نہیں کہہ سکتے۔

جو مکمل طور پر اور خلوص سے ایمان لائی، اس بنا پر اس وصف میں الہامی بصیرت کا ایک حصہ جس کا تعلق صفائے باطن سے ہے، اور نیز روح کے مکمل تحفے کی حقیقت کو جانچنے والے خلوص کا ایک حصہ پایا جاتا ہے۔

قنوت کا مطلب: اور جناب (مریم ان لوگوں سے تھیں، جو خود کو خدا کے سپرد کر دیتے ہیں، یہ عربی لفظ (قنوت) صرف خدا کے سامنے مکمل اطاعت کے معنوں ہی پر نہیں، بلکہ عبادت میں اس استغراق پر بھی دلالت کرتا ہے، جو جناب مریم کی اس تصویر سے، جب وہ محراب میں مصروف عبادت تھیں، اور انہماکی عبادت کا مجسمہ بن گئی تھیں، ملتا جلتا ہے۔

محی الدین ابن عربی کا ایک قول: محی الدین ابن عربی یہ کہنے کے بعد، کہ میں نے دل کو ہر صورت (مذہب) کے لیے کھول دیا ہے، یعنی وہ راہبوں کے لیے صومعہ، بتوں کے لیے مندر اور کعبہ بھی ہے، اس امر کا اضافہ کرتا ہے، کہ میں مذہب محبت کا پیروکار ہوں، اور سہمی زاویہ نگاہ سے جناب مریم اس غیر رسمی

سہ ترجمان الاشواق کا ترجمہ دیکھئے (Etudes Traditionnelles)

کے شمارہ اگست - ستمبر ۱۹۳۲ -

سہ یہ درست ہے، کہ مصنف اپنی تشریحات میں لکھتا ہے، کہ ایسا مذہب اسلام ہی ہے، لیکن بلاشبہ اسے یہ مجبوراً کہنا پڑا، تاکہ الحاد کے الزام سے بچ سکے، علاوہ ازیں وہ اسلام کے خالص اور ہمہ گیر معنی کے رو سے بہ صدق دل ایسا کہنے پر مجبور تھا۔

ہندو مذہب کی صدر نشین ہیں۔ اور اس بنا پر انہیں ایشیائی روایات کی اعلیٰ پایے کی شکتی اور اخلاقی پاکیزگی کا نمونہ کہنا چاہیے۔

۱۵ جب جاپان میں عیسائیت کو تختہ مشق بنایا جا رہا تھا۔ تو عیسائیوں نے بدھوں کی رحم کی دیوی (Kwanon) کے مجسمے کے سامنے پر نام کرنے میں ذرا تامل نہ کیا۔ جناب مریم کی مقبولیت

عامہ کی ایک اور مثال اگر ایسا کہتے کی اجازت ہو Our Lady of Guadalupe

وہ گرجا ہے، جو مشہور عبادت گاہ ہے، اور میکسیکو کے قریب ایسی پہاڑی پر واقع ہے، جو

زمانہ قدیم میں زمین اور چاند کی دیوی ٹونٹین (Tonantzin) کے نام سے

موسوم تھی۔ یہ دیوی ایک خوبصورت ازٹیک (Aztec) شاہزادی کے روپ میں

ایک ملکی آدھی کے سامنے نمودار ہوئی، کہائیں خدا کی ماں ہوں اور اس پہاڑی پر ایک

عبادت گاہ چاہتی ہوں۔ ایک اور مثال مریم کا وہ مجسمہ ہے جو قرطبہ کے شاہی دروازے کے

اوپر تھا، اگرچہ وہ اب موجود نہیں۔ ماہرین آثار قدیمہ کا خیال ہے، کہ وہ ایک روحی دیوی کا

مجسمہ تھا، جسے عیسائی جناب مریم کا مثیل کہتے تھے۔ جب مسلمان آئے، تو اس خیال سے

کہ وہ مادر مریم کا مجسمہ ہے، جو قرطبہ کی سرپرست ہیں، قابل احترام گردانا۔ لیکن مندرجہ ذیل

اتفاقی مطابقت کا ذکر از بس ضروری ہے۔ اسے صرف اتفاق ہی نہیں کہنا چاہیے، کہ افسس

(Ephesus) کا شہر جہاں سے مریم کا آسمان پر استقبال ہوا روشنی کی دیوی

آرٹیمس (Artemis) کے نام پر منسوب کیا گیا، جو اپالو کی بہن اور نسوانیت کی

بنا پر چاند کی دیوی تھی۔ جسے ایونیا (Ionia) کے باشندے ایک رضاعی ماں کی دیوی

سے جس کی اصلیت غالباً مشرقی تھی، مماثل گردانتے ہیں یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ آرٹیمس

دوشیزگی کی محافظ اور سمندروں کی فیاض نگہباں ہے اور اس بنا پر بیک وقت وہ سنبلا

اور مریخ ہے۔ اور اس کا پسندیدہ جانور بارہ سنگا ہے، جو عیسائی (باقی حاشیہ ۱۵۹ پر)

اسلام اور مریمؑ :- چونکہ اسلامی روایات جناب مریم کے بلند مرتبہ کی قائل ہیں۔ اس لیے یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف اسلامی تعلیمات لازمًا اور ظاہراً عیسائیت کے بانی سے ملتی جلتی ہیں، اور نیز اگر جس حد تک کہ ہم اس پر غور کرتے ہیں، جناب مریم ہی اپنے بے نظیر اوصاف کی بنا پر جیسا کہ قرآن و سنت سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ اس تعلیم کا تائیدی جزم ہے تو کیوں ان کی یہ نمایندگی دنیا سے عرب سے باہر اور عیسائی مذہب سے متعلق سمجھی جاتی ہے؟ اس کا جواب حسب ذیل ہے: سامی توحید پرستوں کی دنیا میں صرف جناب مریم ہی خدائی تائید ہیں (اگر ایسا کہنا درست ہے) یا ہندوانہ اصطلاح کے رو سے وہ وشنو کی اوتاری شکتی ہیں اس لیے وہ تینوں توحید پرست مذاہب میں بیک وقت رونما ہوتی ہیں، اور اسی بنا پر عیسائیت کی دہلیز پر کھڑی ہیں۔ اگر وہ عرب ہوتیں۔ تو دوسرے دو مذاہب میں اجنبی سمجھی جاتیں۔ اور اگر وہ عیسائی سے پہلے

(بقیہ حاشیہ ۱۵۸ کا) اشاریت میں اس روح کی نمایندگی کرتا ہے، جو آسمانی مملکت کیلئے بنے تاب ہے (جس طرح بارہ سنگا پانی کی نہر کو ترستا ہے) اے خدائیری روح تیرے لیے ترستی ہے) لے باوجود اس کے مسیح کے بارے میں جو تقدس کی مرہ ہے، پر اسرار طریقے پر الہام خداوندی کے دوسرے ظہوروں کی مداخلت کو مستثنیٰ نہیں قرار دے سکتے۔

لے یہ وہ سوال ہے، جو عیسائی زاویہ نگاہ سے بالخصوص بے مطلب ہے، لیکن ہم یہاں مجموعی طور پر سامی توحید پرست دنیا کے تین عظیم روایتی حقائق پر غور کر رہے ہیں۔ لے ایک حدیث میں مریم کو آدم کا ہم پلہ اور حوا سے بہتر کہا گیا ہے، کیونکہ انہیں خدائی بھونک کی مزیت حاصل ہے۔

بنی اسرائیل میں ہوتیں تو عیسائیت سے نا آشنا رہتیں، اور یا ایک خاص انداز میں اس کے بارے میں پیش بینی کر لیتیں، چونکہ وہ ہر دو مذاہب یہودیت میں رہ حیثیت پیغمبر ہونے کے اپنی شہس انفرادیت کی بنا پر اور عیسائیت میں (شریک نجات دہندہ ہونے کی وجہ سے) بے مثل و بے نظیر تھیں، اسی لیے وہ اسلام میں بھی فی نفسہا بہ شمول عیسیٰ تمام سانی انبیاء کی طرح بے ہمتا اور عظیم المثال اور جانی پہچانی ہستی تھیں۔ اسی لیے اسلامی زاویہ نگاہ سے نہ تو ضرورت تھی، اور نہ امکان ہی تھا کہ یہ سوال باقی دو مذاہب کے بارے میں بھی اٹھایا جاسکتا ہے کہ جناب مریم کا اسلام کی بنیاد رکھنے میں کوئی حصہ ہو۔ توحید پرست دنیا میں بر حیثیت عظیم شکستی کے، وہ اس تاریخی مقام پر فائز ہیں، جو وہ حاصل کر سکتی تھیں، اور وہی مذہبی کردار ادا کیا، جو وہ ادا کر سکتی تھیں۔

عیسائیت اور مریم: مزید یہ کہ اگر جناب مریم حضرت مسیح سے پہلے عربوں یا یہود کی دنیا میں ظہور پذیر نہ ہو سکیں، تو اس کی وجہ یہ تھی، کہ انہیں اپنی بے نظیری کی وجہ سے ایک انسانی خدا کے مذکر ظہور سے

۱۵ ہر چند یہ خیال بذات خود متناقض ہے، لیکن اس سیاق میں عارضی طور بالکل بے مطلب اور بے مصرف نہیں۔

۱۶ برہمنوں کے مذہب کے رو سے ایک مونث اوتار بالضرور مذکر اوتار کی شکستی ہوتی ہے، اور اسی لیے لازماً اس کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے نہ تو وہ تنہائی میں (علیحدہ) پیدا ہو سکتی ہے، اور نہ (یہ کہنا بے ضرورت ہے) ایسی روحانی فضا میں، جس کا تناظر من جانب شہدائی سلسلہ نسب کے خیال کو خارج از بحث قرار دیتا ہے

ہوڑنا تھا۔ اور سامی دنیا میں بلا کم و کاست اس ظہور کا نام مسیح ہے۔ یا
بالفاظ دیگر سامی دنیا میں ایسے ظہور کا امکان، موجودہ بحث کے پیش نظر،
عیسائیت کی ضرورت کی وضاحت کے لیے کافی ہے۔

مریم و مذاہب ثلاثہ: جناب مریم فی الحقیقت اپنی ذات
کی بنا پر یہودیت اور اپنے خصوصی مشن کی وجہ سے عیسائیت اور
بے مثال عظمت کے سبب تمام ابراہیمی تکوینی (نظام اسلام)
سے تعلق رکھتی ہیں جناب مریم کا پیغام یہود، جہاں تک بنی اسرائیل
کا تعلق ہے، ان کے گیت میں بالتفصیل مذکور ہے۔ اسی گیت کو اس
لحاظ سے کہ اسرائیل، کلیسا (یعنی اس سے ہم آہنگ) ہے، عیسائیت
کا پیغام بھی کہا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ اس کا تعلق اولاد ابراہیم سے بھی
ہے، اس لیے یہ مریم کا اسلامی پیغام بھی ہے اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے
ہیں، اسی پیغام کو قرآن نے ایسے الفاظ میں جو اسلام کے مناسب تھے،
نئی شکل دی۔ فی الجملہ جناب مریم ابراہیمی۔ محمدی دور میں اس لیے سمجھی
جاتی ہیں، کہ ان کا تعلق سینا۔ عیسیٰ دور سے ہے، جو اسلامی زاویہ نگاہ
سے اول الذکر دور کی باطنی حقیقت ہے۔

۱۔ موسیٰ اور ہارون علیہما السلام نے سینائی دور کا آغاز کیا، جسے عیسیٰ اور مریم
نے مکمل کیا، ایک اور زاویہ نگاہ سے رسمی یہودیت نے اس دور کو دوام بخشا
ہے۔ مزید برآں اگر اس نے عمومی لحاظ سے عیسیٰ کو پیغمبر پر اسرار اور مجد دروہا
تسلیم کر لیا، یا اس سوال کو کھلا چھوڑ دیا، تو وہ اپنی مخصوص رسمیت کو، جو قانون
(شریعت) کی دائمیت پر مبنی ہے، ضائع نہیں کرے گی۔ کیونکہ مسیح قانون کو ختم
نہیں کرتا، بلکہ اس میں اول بدل کرتا ہے، بہر حال قرآن کا مریم کو ہارون کی بہن کہنا اپنے انداز میں ان دو
تکوینی معجزوں (سینا اور عیسیٰ) کے درمیان ایک دوسرے کی تکمیل اور ملا دے کے تعلق کا اظہار کرتا ہے۔

دانش مریم و عیسیٰ: ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے، کہ دانش
 مریم حضرت عیسیٰ کی عطا کردہ دانش کی وضاحت کرتی ہے جس میں یا تو
 وہ کچھ بڑھا دیتی ہیں، اور یا اس سے کچھ گھٹا دیتی ہیں۔ یہ وہ پہلو ہے، جو
 ان کے لیے موزوں ہے، اور بلا کم و کاست یہ وہی پہلو ہے، جس کی
 وضاحت آیت حمرائش میں کی گئی ہے۔ جب کہ تکوینی یا انسانی تبدیلیوں
 کا نظریہ جناب مریم کا ہے۔ کیونکہ (در اصل) یہ مسیح کا ہے، اور نظریہ
 رزق جو خدا سے حاصل ہوا، باطن سے، تمام مادرانہ اور دوشیزگانہ
 خوبیوں سمیت، (جن کی نمود جناب مریم کی ذات سے ہوئی ہے) کا
 تعلق مریم سے ہے۔ مسیح علیہ السلام کا مندرجہ ذیل قول، حقیقتاً مریمانہ
 ماہیت کا حامل ہے۔ ”انسان صرف روٹی سے زندہ نہیں رہتا۔ بلکہ ان
 الفاظ سے جو خدا کے منہ سے نکلتے ہیں“ (میتھیو، ۴-۱۷) اور اسی طرح
 یہ قول ”میرا ہوا آسان اور میرا بوجھ ہلکا ہے“ (میتھیو، ۱۱-۳۰) جہاں
 تک مناجات مریم اور اس کی بائبل پیش بینیوں کا تعلق ہے، اس
 تعلیم کو جو مسیح کی پیدائش سے پیشتر ہی متشکل ہو گئی تھی؛ اسے مسیح کا
 عطیہ کہنا کسی طرح بھی تضاد نہیں کہلا سکتا۔ جب ہم ایک طرف عیسیٰ اور
 مریم کے تکوینی اور روحانی اتحاد، نیز خدائی کلام (الہام) کی وحدت
 اور لازماً نبوت پر اس کی ساجی اور توحیدی وضاحتوں کی روشنی میں

۱۵ اس پہلو کے بارے میں یا جناب مریم کے اس راز کے متعلق، بلاشبہ قرآن کی مندرجہ ذیل
 آیت بالکل واضح ہے: وَاللّٰهُ خَيْرُ الرَّزٰقِیْنَ: اور اللہ بہتر رزق دینے والا ہے،
 (۱۱-۴۱) خدا کا نام جو اس خیال کی نمایندگی کرتا ہے، الرزاق ہے، چنانچہ اسلامی
 مریمی نام عبد الرزاق اسی سے لیا گیا ہے۔

غور کرتے ہیں۔

مریم کی روحانیت کا خلاصہ: جناب مریم کی روحانیت کو بہ الفاظ ذیل بیان کیا جاسکتا ہے، خدا کے سامنے خود کو ایسے طریقہ سے بے ریا عبادت، اور خالص اثر پذیری کی حالت میں پیش کرنا، کہ صرف وہی اس کی پرورش کرے، کیونکہ مریم کے لیے اس روٹی یا رزق کا خدائی ہیولیٰ مسیح ہیں، جو کلمۃ اللہ اور روح اللہ ہیں، یہ وہ روٹی ہے جس کے سہارے وہ ابدیت میں زندہ ہیں، اور جس کے سہارے طفولیت میں وہ مسجد میں گزر بسر کرتی رہیں۔

مناجات مریم: متبرک مریم کا انجیلی الفاظ میں خیالات کا اظہار کرنا، بے ساختہ طور پر کہا جاسکتا ہے، کہ بلاشبہ یہ ہر اس شخص کا معاملہ ہے، جسے اس امر کا تھوڑا بہت بھی اندازہ ہو، کہ مریم ایسی ہستی کی روح میں رسمی وحی اور انقائی علم کا باہم کینا رشتہ ہے۔ اب ہم چاہتے ہیں، کہ بائبل کی ان آیات کا ذکر کریں، جو کسی نہ کسی طرح، اگر ایسا کہنے کی اجازت ہو) مناجات مریم کے الفاظ کا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اور جس ترتیب سے یہ خیالات اس مناجات میں بیان ہوئے ہیں۔ اسی ترتیب میں ان کا ذکر کیا جائے گا،

۱۔ باب ششم سے مقابلہ کیجئے،

۲۔ رزاق کی طرح رزق بھی، اسی مادے سے ہے، جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں۔

۳۔ یہ اس لحاظ سے جائز ہے، کہ مناجات بنیاد خود الہام ہے، اور جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، یہ ایسی فی البدیہہ تقریر نہیں، جو پہلے پڑھ لی گئی ہو۔

۱۔ تاہم میں خدا کی یاد میں خوشی حاصل کروں گی، اور اپنی نجات کے لیے
آقا کی عبادت سے مسرت چاہوں گی۔ (میکوک، ۳-۱۸۵)

۲۔ ہمارے آقا اور خدا جیسا کون ہو سکتا ہے، جو اوپر رہتا ہے، اور جو
ان چیزوں کو جو زمینوں اور آسمانوں میں ہیں، دیکھنے کے لیے اپنے مقام
سے نیچے اترتا ہے۔ وہ غریب کو خاک سے اوپر اٹھاتا ہے، اور محتاج کو
کوڑا کرکٹ کے ڈھیر سے اچک لیتا ہے، (گیت ۱۱۳، ۵-۷)

۳۔ خدا نے ہمارے لیے بہت چیزیں بنائی ہیں، جس کی وجہ سے ہم
خوش ہیں۔ جو لوگ آنسو بوتے ہیں، خوشیاں کاٹتے ہیں۔ (گیت ۱۲۶-۱۳۰ و ۵)

۴۔ اس نے اپنی مخلوق کے لیے نجات بھیجی۔ اس نے اپنا میثاق دائمی
اطاعت کے لیے اتارا اس کا نام مبارک اور قابل احترام ہے۔ خدا کا خوف
دانش کی ابتدا ہے (گیت ۱۱۱، ۹ و ۱۰)

۵۔ جس طرح باپ اپنے بچوں سے شفقت کرتا ہے، اسی طرح خدا بھی
ان لوگوں پر جو اس سے ڈرتے ہیں، رحم کرتا ہے۔ لیکن خدا کا رحم ہمیشہ ہمیشہ
کے لیے ان لوگوں کے واسطے ہے، جو اس سے ڈرتے ہیں، اور اس کی
راستبازی، اس کے بچوں کے بچوں تک چلے گی۔ اس کا رحم ان لوگوں پر
ہے جو اس کے میثاق کی پابندی کرتے ہیں، اور اس کے احکام پر عمل
کرنے کے لیے، اس کے حکموں کو نہیں بھولتے (گیت ۱۰۳، ۱۳، ۱۷، ۱۸)

۶۔ تو نے راہب کو اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے، جیسے کہ مقتول کو

۱۶۵
یہ استثناء اہم ہے، یہ اسرائیل کے خیال کی اضافیت اور ہمہ گیری کو ظاہر کرتی ہے۔

۱۶۵
اس لفظ کے معنی دریائی عفریت کے ہیں۔ یہ وہ دیو ہے (جو اگر ایسا کمنا درست ہو) باقی حاشیہ پر)

کاٹ دیتے ہیں، اسے خدا تو نے اپنے دشمنوں کو مضبوط بازوؤں سے
تتر بتر کر دیا ہے، (گیت ۱۰، ۸۹)

۵ اور مصیبت زدہ لوگوں کو تو بچائے گا، لیکن تیری آنکھیں مغرور
آدمیوں پر لگی رہتی ہیں، تو انہیں رسوا کرے گا (سپمؤل، ۲۲، ۲۸)
۸ جاگو، جاگو، اے خدا کے بازو، طاقت کی نمائش کرو، جاگو جیسا کہ
گزرے ہوئے زمانے میں، قدیم نسلوں میں ہوتا تھا۔ کیا تو وہی نہیں ہے،
جس نے عفریت کو کاٹ ڈالا تھا۔ اور دیو کو زخمی کر دیا تھا۔ (گیت ۹، ۵۱)
۹ خدا کمزوروں کو اوپر اٹھاتا ہے، اور برے لوگوں کو زمین پر گرا
دیتا ہے، (گیت ۱۲۷، ۶)

۱۰ اس شخص کی آواز بویا بان میں چلاتا ہے، تجھے خدا کی راہ کے لیے
تیار کرتی ہے، تو صحرا میں خدا تک پہنچنے کے لیے ایک شاہراہ بنا۔ ہروادی
کو اوپر اٹھایا جائے گا، اور ہر پہاڑ اور ٹیلے کو پست کیا جائے گا۔ اور ٹیڑھے
کو سیدھا اور کھردری زمین کو ہموار کیا جائے گا۔ اور تیرے خدا کی شان کو
آشکار کیا جائے گا۔ اور تمام لوگ اسے ایک ساتھ دیکھیں گے، کیونکہ یہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۴ کا) اپنی آبی حیثیت میں اساسی بد نظمی کی نمائندگی کرتا ہے، جسے خدا نے
ہلاک کیا تھا۔ راہب کا لفظ بت پرستوں، جادو گروں اور ظالم مصر (عبرانی صرف اسی
ایک سے آشنا تھے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جناب مریم کے مقدس خاندان کا
مصر کو ہجرت کرنا گویا دو برے مصر (یعنی علما و فضلا کے) کو خراج عقیدت پیش کرنا تھا۔
اور یہ امر بڑا اہم ہے، کہ اس ہجرت نے حضرت یوسف کے قدموں کا جنہیں یہاں عزت
اور احترام نصیب ہوا، سراغ لگایا

خدا کے منہ سے نکلے ہیں۔ (یسعیاہ ۴۰، ۳-۵)

۱۱ جو لوگ پست ہیں، انہیں اوپر اٹھایا جائے گا، اور جو لوگ آہ و
نزاری کرتے ہیں، انہیں سلامتی تک لے جایا جائے گا۔ وہ عیار لوگوں
کی عیاری کو ناکام کر دیتا ہے، اور ان کے ہاتھ اپنی مہمات میں کامیاب
نہیں ہوتے۔ (ایوب ۵۰، ۱۱-۱۲)

۱۲ وہ خواہش مند روح کو تشفی دیتا ہے، اور پیاسی روح کو نیکی
سے بھر دیتا ہے، (گیت ۹، ۱۰-۱۱)

۱۳ اے اسرائیل، تم میرے بندے یعقوب ہو، جسے میں نے چنا، جو
میرے دوست ابراہیم کی اولاد ہے۔ تمہیں میں نے اقصائے ارض سے
چنا، اور وہاں کے بڑے لوگوں میں سے شمار کیا۔ اور تمہیں کہا، کہ تم
میرے بندے ہو، میں نے تمہیں چنا، اور رد نہیں کیا۔ ڈرو مت، میں
تمہارے ساتھ ہوں، مایوس مت ہو، کیونکہ میں تمہارا خدا ہوں۔ میں
تمہاری امداد کروں گا۔ ہاں میں تمہیں اپنی راستی کے دائیں ہاتھ سے
اٹھائے رکھوں گا (یسعیاہ ۴۱، ۸-۱۰)

۱۴ خدا کے رحم اور راستی نے یعقوب کے خاندان کو یاد رکھا۔ تمام
دنیا نے ہمارے خدا کی نجات کا مشاہدہ کیا (گیت ۹۸، ۳)

۱۵ یہ ٹکڑا جس کا سینٹ لوقا (St. Luke ۷-۶-۱۱) نے دوبارہ حوالہ دیا

ہے، وہ جو ہر اول کے توازن پیدا کرنے والے وصف کی یاد دلاتا ہے۔ یعنی اس میں ایک

محافظ سے خدا کے خلقی انصاف اور ہمہ گیر مہمانداری اور کڑی ہم آہنگی کا ذکر ملتا ہے۔ یہ

محمد ہما آہنگی ہے جس میں مریم ایسی ہستی نے حلول کیا ہے۔

۱۵ میں اپنے میثاق کو جو میرے تمہارے اور تمہاری اولاد کے درمیان
 ہوا، تمہارے بعد ان کی نسلوں میں ہمیشہ کے لیے قائم رکھوں گا۔ اور تمہارا
 اور تمہارے بعد، تمہاری اولاد کا خدا ہوں گا (باب پیدائش - ۱۷ - ۷)
 آخر میں سیمول کی ماں حنّانے، مناجات مریم کا خلاصہ پیش کیا ہے :-
 خلاصہ "میرے دل کو خدا سے خوشی ہوتی ہے۔ میرے سینگ خدا کی
 وجہ سے اوپر اٹھتے ہیں، طاقتوروں کی کمائیں توڑ دی گئی ہیں، اور جنہیں
 ٹھوکر لگی تھی۔ وہ مضبوط ہو گئے ہیں۔ جو بھرے ہوئے تھے، انہوں نے
 روٹی کے لیے خود کو کراٹے پر دے دیا ہے، اور جو بھوکے تھے، وہ.....
 خمد ہلاک کرتا ہے، اور زندگی دیتا ہے۔ وہ قبر میں لاتا ہے، اور باہر
 نکالتا ہے۔ خدا غریب کرتا ہے، اور امیر بناتا ہے۔ وہ پستی اور بلندی عطا
 کرتا ہے، وہ غریب کو خاک سے اٹھاتا ہے، اور گداگر کو ڈھیر سے اوپر
 اٹھا لیتا ہے۔ وہ اپنے پرہیزگار بندوں کے قدم جھائے رکھے گا، اور
 بدکردار اندھیرے میں خاموش ہو جائے گا۔ وہ اپنے بادشاہوں کو طاقت
 دے گا۔ اور جو بپتسمہ لے چکے ہیں۔ ان کے سینگ بلند کرے گا (سیمول ۱: ۱-۱۰)

۱۶ سینگ سے مراد طاقت ہے۔ سینگ کے عروج کا مطلب کامیابی، کامرانی
 یا خدا کی عطا کردہ فتح ہے

۱۷ میں مارتا ہوں، اور میں ہی زندہ کرتا ہوں میں زخم لگاتا ہوں، اور تندرست کرتا
 ہوں، یہاں کوئی ایسا نہیں، جو میرے ہاتھ سے بچ کر نکل جائے، (دیٹر و نوچی

النور

قلم و لوح: رسول اکرم کی ایک حدیث کے رو سے، پہلی چیز خدا نے پیدا کی یعنی خدائی رجحان ظہور میں پہلی غیر ظہور یافتہ حقیقت، یا یہ ارادۂ تخلیق خدا کی پہلی خود اظہار میں قلم ہے، جسے اس نے نور سے پیدا کیا، جو سفید موتی سے بنا ہے، اور اتنا لمبا ہے، جتنا کہ زمین اور آسمان کا درمیانی فاصلہ، جو انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتا ہے، یعنی وہ عدم تناسب، جو بے صورت یا اور اسے صورت اور رسمی ظہور میں پایا جاتا ہے، پھر اس نے لوح محفوظ کو پیدا کیا، جو سفید موتی سے بنی ہے، جس کی سطح لعل سرخ کی ہے، اس کا طول زمین و آسمان کے درمیانی فاصلے کے برابر ہے، اور عرض میں مشرق سے مغرب تک پھیلی ہوئی ہے۔ (اور یہ ظہور کے تمام امکانات پر حاوی ہے)

لوح محفوظ کے متعلق ایک اور حدیث: ایک اور حدیث کے رو سے خدا کے قریب ہی ایک تختی (لوح) رکھی ہے، جس کا ایک رخ لعل سرخ کا اور دوسرا سبز زرد کا ہے (یہ رنگ، جس طرح سرخ اور سفید میں باہم نسبت پائی جاتی ہے، بتکونی رجحانات کے امتیاز کو واضح کرتے ہیں، جسے ہندو گن (وصف) کہتے ہیں) اور قلم نور کے ہیں (یعنی آفاقی ظہور کا عنصر اول، جسے ہندو پر وشار Purusha)

کہتے ہیں اس سے مراد یہاں عمودی شعاعوں کی کثرت ہے، جو بالترتیب

ان ضروری امکانات سے جو اسمائے الہی، یا صفات و ہود سے مستنبط ہیں،
مطابقت رکھتی ہیں۔

۱۔ لوح محفوظ کے رنگوں کی ایک اور امکانی تشریح کے مطابق، ان میں سے ایک رنگ جس،
حد تک کہ وہ اپنی غیر منتشر لطافت کو قائم رکھتا ہے، ہمہ گیر مادے کی نمائندگی کرتا ہے اور
دوسرا رنگ جہاں تک کہ وہ قلم کے تحریر کردہ ممکنات کو ظاہر کرتا ہے، بھی اس مادے
کی نمائندگی کرتا ہے۔ پہلی صورت میں مادہ، مریم کی طرح (جس میں وہ حلول کیے ہوئے
ہے) دوشیزہ ہے۔ دوسری صورت میں یہ ظہور یافتہ دنیا کی ماں ہے۔ دوشیزہ کی حیثیت
سے یہ آفاقی ظہور کا غیر منتشر مادہ (بہر الہباء) ہے، جس کے لفظی معنی ہیں، ایسا مادہ
جو غبار کے بادل کے مشابہہ ہے۔ ماں کی حیثیت سے یہ مادہ منتشر ہے، (طبیعة الكل
لفظی معنی: میزان یا آفاقی فطرت) یا یوں کہنا چاہیے، کہ ظہور یافتہ اشیاء کا سبب کامل۔ یہ
صورت اول لوح سفید ہے، اور یہ صورت دیگر رنگ دار بہر الہباء اور طبیعة الكل میں
باہم وہ فرق ہے، جو ہندوانہ اصطلاح کے رو سے پراکرتی اور وکرتی میں پایا جاتا ہے،
(پراکرتی کے معنی ہیں اصلی مادہ اور وکرتی کے تبدیل شدہ مادہ) ثانی الذکر اصطلاح سے
مراد ایسا مادہ ہے، جو منتشر ہے، یا جس کے اثرات، قوت سے فعل میں آچکے ہیں بہر الہباء
اکثر و بیشتر مادہ اول کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اسی طرح بہر الہیولانی سے بھی بہ کثرت
یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات صرف الہباء اور الہیولی کے الفاظ کہے جاتے
ہیں۔ جہاں تک عنصر الاعظم کا تعلق ہے، اس سے خصوصی طور پر پراکرتی بہ حیثیت پراکرتی
مراد ہے۔ اسلامی اشاریت میں آفاقی مادے کو الکتاب اور اُم الکتاب بھی کہتے ہیں۔
اس صورت میں مراد الہام ہوگا، یا بہ توسیع، تمام کائنات۔ قلم کو اکثر قلم الاعلیٰ بھی کہتے
ہیں، جس سے وہ الہام والفاظ خداوندی کا مترادف سمجھا جائے گا۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۷۰ پر)

ابن عباس کی حدیث کی تشریح: ابن عباس سے ایک اور حدیث میں مروی ہے کہ اللہ نے خلق سے پہلے قلم کو پیدا کیا، اور وہ عرش پر تھا، عرش پر خدا کے ہونے کو ہم اضافی طور پر قابل غور کر دیتے ہیں۔ عرش سے مراد یہاں بے پیکر ظہور نہیں، بلکہ عنصر اول کے کم و بیش اضافی پہلوؤں (صفات) کی نسبت سے اس کی قدیم ماورائے ادراکیت یا ناقابل تناسب عدم تسلسل مراد ہے، تاکہ دوسرے قول کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ وجودی عنصر جس سے تکوینی ظہور رونما ہوگا، اس کی دو قطبیت سے متاثر نہیں ہوگا، پھر قلم نے خدا کی طرف ہیبت سے دیکھا۔

رہقیہ حاشیہ^{۱۶۹} بقول ابن عربی القلم، العقل الاول، الروح الكل، الحق المخلوق یہ (یعنی وہ حقیقت جس سے کائنات قائم ہے) اور العدل و انصاف اور توازن) ہم معنی الفاظ ہیں۔ اس بنا پر القلم سے مراد الہام نہیں، بلکہ اس کا تکوینی عکس مراد ہے۔ اور الروح کا انفعالی یا نسوانی پہلو انور ہے۔

۱۷۔ چونکہ عرش سے ایک تعلق کا اظہار ہوتا ہے (یعنی عنصر اول کا تعلق اپنے ظہور سے) یہ اشاریت مختلف مدارج پر استعمال ہو سکتی ہے۔ ابن عربی اپنے ایک رسالے عقلة المسووفین میں لکھتا ہے کہ عرش مجید سے مراد غیر مخلوق عقل ہے، ہو قلم الاعظم کے مترادف ہے۔ اور العرش العظیم سے مراد غیر مخلوق النفس ہے، ہو روح محفوظ ہے۔ اس کے بعد نچلے درجے پر العرش الرحمانی آتا ہے، جسے فلک الافلاک کہنا چاہیے، پھر العرش الکرم ہے، ہو الکرمی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ عموماً ابتدائی تکوینی اسلماحی اشارات مختلف مدارج کے لیے رہنمائی پذیر تکوینی فضا کے استعمال ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کی حقیقت ٹھوس ہے، جو ان کی ہمہ گیری کی علامت ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں، (باقی حاشیہ ملاحظہ پر)

اور پھٹ گیا۔ اور سیاہی سیاہی سے مراد ابتدائی غیر منتشر امکان ظہور ہے جب کہ حروف سے مراد غیر متعین انتشار ہے، یہ نکلی قلم خدا کی اصمیت یعنی اس کی وجودی خود قراری کا آئینہ ہے آخر الذکر خدا کی عدم تشخص کی اصمیت کو اپنے ظہور کی حدود میں نہیں لاسکتا۔ اس لیے آخر الذکر کو منتشر شکل میں ظاہر کر دیا۔ اس بنا پر سیاہی ہمہ امکان کا عکس ہے، اور یہ ایسا عکس ہے جسے اس حیثیت میں صرف امکان ظہور سے مطابقت کہا جاسکتا ہے) جسے قلم غیر محدود مختلف وجودی امکانات میں بدل دیا۔ ہمہ امکان اسمائے الہی کا مجموعہ ہے، یا اسرار الہی ہیں، اور وہ حروف کے اعلیٰ معنی بھی ہیں۔ جنہیں یا تو خدا کی اعلیٰ ذات میں مخفی سمجھا جائے گا (یعنی عدم ہستی ہیں) اور یا اس کی صفات میں (یعنی ہستی ہیں) اور ہستی

بقیہ ماشیہ صلا کا) کہ اصطلاحات کے بارے میں ایسی ضابطہ پرستی سے، صوفیوں کی کتابوں کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا۔ یہ ہوا ز پیش کیا جاسکتا ہے، کہ یہ کتابیں عند حاضر کے عربی دانتوں کے لیے نہیں لکھی گئی تھیں، اور یہ اصطلاحات جس وستان کے لیے مقررہ معنوں میں استعمال ہوتی تھیں، زبانی طور پر بھی ان کی وضاحت کر دی جاتی تھی۔

۱۔ خدا کے نام یا امتیازات اسمائے ذاتیہ اور اسمائے صفاتیہ میں منقسم ہیں، آخر الذکر ہستی کے مختلف پہلوؤں پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً القدوس اسم ذات ہے، کیونکہ خدا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو مقدس نہ ہو۔ اس کے برعکس الغفار اسم صفت ہے، اسم ذات نہیں۔ کیونکہ خدا ہمہ مغفرت نہیں، المنتقم بھی ہے۔ اسمائے صفات جلالی (شان و شوکت اور رعب و ابوالے) یا جمالی ہیں۔

کے اتصال یا انفصال^{۱۷} سے اس صورت حال میں کوئی بفرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ اسی مفہوم کی بنا پر اعلیٰ حروف و خالص بنیادی معنوں میں سے ہر ایک عین خدا ہے، لیکن کوئی دوسرے سے مطابق نہیں (قلم میں عکس انداز ہوتے ہیں۔ اور چونکہ قلم نور سے بنا یا گیا ہے، ان کا عکس اس میں پڑتا ہے، اور خدائی ہیبت کے غیر متعلق و باؤ سے پھٹ جاتا ہے، اور قلم انہیں ظہور یافتہ، مخلوق اور منفصل (میلجہ) صورت میں لکھ دیتا ہے۔

خدا نے قلم کو کہا، لکھو، ابن عباس راوی ہیں، کہ قلم پھٹ گیا، اور سیاہی قیامت کے دن تک بہتی رہے گی یعنی جب تک کہ کائناتی ظہور کا دور چلتا رہے گا، خدا نے قلم کو حکم دیا، لکھو، اس نے کہا میرے آقا کیا لکھوں؟ خدا نے کہا میری تخلیق کے بارے میں میرے علم کو لکھو، تمام وہ کچھ جو قیامت کے دن تک واقع ہوگا (ظہور کے امکانات کا مجموعہ، جو خدائی علم کے احاطے میں

۱۷ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ذات الہی کا نہ کوئی شریک ہے، اور نہ جز و بہ صورت اول وہ لا شریک ہے، اور بہ صورت ثانی واحد و یکتا۔

۱۸ اس جملے میں قلم کو بطور لنگ اشارتاً بیان کیا گیا ہے، جس سے پیدا کرنے والے شولنگ کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جنسی تعلق کے تقدس پر روشنی پڑتی ہے، علاوہ ازیں قلم اور پیغمبرانہ فرائض یا (ایک اور زاویہ نگاہ سے) عظیم تقدس میں تعلق قابل غور ہے۔ پیغمبر اسلام کا قول ہے، کہ میں قلم ہوں، اسی طرح سیدنا علی (جنہیں اسلام کا سینٹ جان

(St. John) (کنا چاہیے) کا قول ہے: میں بسم اللہ کے نیچے زیر کی علامت

ہوں میں خدا کا پہلو ہوں (وہ لفظ جو خدا کے دائیں ہاتھ پر بیٹھا ہے) میں قلم ہوں، نور محفوظ

ہوں، خدا کا عرش ہوں، اور سات آسمان ہوں، خدا نے قلم کو جو حکم دیا، کہ لکھو، اور پیغمبر

کو جبریل کا حکم، کہ پڑھیے، میں جو مشابہت پائی جاتی ہے، قابل غور ہے، (باقی حاشیہ ص ۱۷۳ پر)

ہے بقول سعید بن منصور: تو چیز قلم نے سب سے پہلے لکھی، یہ تھی، ثبیری
 رحمت کو میزے غضب پر سبقت حاصل ہے: "إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي"
قلم نے تعمیل حکم کی: ابن عباس سے یہ روایت بھی ہے کہ قلم نے
 اسی وقت ان تمام چیزوں کے نام لکھ دیے، جنہوں نے قیامت تک پیدا
 ہونا تھا (ہندو قیامت کو پر لیا کہتے ہیں) نیز جو کچھ نیک و بد، خوشی اور
 ناخوشی سے خدائی احکام کے مطابق تھا۔ ہم نے ہر چیز کو ایک خاص انداز
 میں مقدر کر دیا (وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ، ۳۶، ۱۱)
 یعنی لوح محفوظ پر۔ فی الحقیقت، خدا کے پہلو میں سفید موتی کی ایک تختی
 ہے، جس پر وہ ایک دن رات میں تین سو ساٹھ بار نظر ڈالتا ہے، اور
 ہر نظر میں وہ خلق کرتا ہے، مارتا ہے، اور زندہ کرتا ہے، تخت سے

(بقیہ حاشیہ ص ۱) اسی طرح قلم کے جواب میں کہ میں کیا لکھوں، اور پیغمبر اسلام کے جواب
 میں کہ میں پڑھنا نہیں جانتا، ان جوابات کا آپ کی وصفِ امی سے، جسے آپ کی
 خصوصیت کہنا چاہیے، خاص تعلق ہے۔ اسی طرح وہ بشارت جو جنابِ مریم کو
 دی گئی، تمام ضروری تفصیلات سمیت مذکورہ بالا مثالوں میں پائی جاتی ہے۔

۱۔ خدا فی نفسہ اور بہ نسبت تمام کائنات رحمان اور بہ نسبت مخلوق رحیم ہے۔ یہ
 بھی کہا جاتا ہے، کہ خدا تخلیق سے پہلے بھی رحمان تھا، یعنی آخر الذکر سے ورے۔
 فی ذاتہ سنسکرت کی اصطلاح کے مطابق (نند) اور جب تخلیق ہوئی ہے (رجم) ہے (یعنی آخر
 الذکر کے اندر اور اپنی ذات باہر)۔ ان اوصاف میں سے اول الذکر ذاتی ہے، اور دوسرا خارجی۔
 لہٰذا تین سو ساٹھ کی تعداد، منطقۃ البروج کے تین سو ساٹھ درجوں سے مطابقت رکھتی ہے
 جن کا چکر رات دن میں ایک دفعہ ختم ہوتا ہے۔

اتارتا ہے، اور تخت پر بٹھاتا ہے، اور بوجھتا ہے، کرتا ہے (یعنی جس میں کسی فرد کی مرضی کوئی ترمیم نہیں کر سکتی۔ اور جن کے اسباب کا افراد کو علم نہیں ہو سکتا)

مخلوقات کی تقدیر: آخر میں پیغمبر اسلام کی ایک اور حدیث کا ذکر کیا جاتا ہے، کہ ”خدا نے مخلوقات کی تقدیریں آسمانوں کی تخلیق سے پچاس ہزار سال پیشتر لکھ دی تھیں“ یہ اشاریتی تعداد بنیادی نظام اور نظام ظہور میں عدم تناسب کی وضاحت کرتی ہے، اس حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے، کہ قلم (اصولی طور پر) اور وجودی لحاظ سے) عرش سے پہلے تھا۔ اور پیدا کردہ اشیاء سے خدا نے قلم کو پہلے خلق کیا (لفظ خلق کا مطلب یہاں ظہور نہیں، بلکہ تقدیر ہے) اور اس نے قلم کے بعد لوح محفوظ کو پیدا کیا۔

حدیث بالاکی وضاحت: اگر عمل تخلیق، مخلوق کی قسمتوں کی تحریر سے پچاس ہزار سال بعد شروع ہوا، تو اس امر پر زور دینا اس حدیث میں آیا ہے، کہ مجھے پیغمبری مل چکی تھی، اور آدم ابھی پانی اور کچھڑ میں تھا۔ اس کا مفہوم ایک اور اسی طرح کی حدیث سے ملتا جلتا ہے، ”میں قلم ہوں“ اس سے ہمیں مسیح کا ایک قول یاد آتا ہے، بلاشبہ میں (بہ حیثیت فرد) ابراہیم سے پہلے موجود تھا (بہ طور خدا) جناب مریم بھی تخلیق عالم سے پہلے، مسیح کی شکتی (مہندوانہ اصطلاح) کے طور پر پیدا ہوئیں۔ اسلامی اشاریت کے لحاظ سے عیسیٰ قلم اور مریم لوح محفوظ ہیں۔ جب کہ پیغمبر اسلام دونوں حیثیتوں کے حامل ہیں۔ آپ کا وصف انی مریم کی پاکیزگی اور لوح کے وصف محفوظ کے مطابق ہے، جو ابتدائی تکوینی تختی کی صراحت کرتا ہے۔ مزید برآں تصور معصومیت جناب مریم کے اس قبل الوجودی خصوصیت سے مستنبط ہے۔

اہم ہے، کہ اشاریتی لحاظ سے اس زمانی وقفے کو قلم اور لوح کے عمل
مشترک پر بنی نری حاصل ہے۔ اگر آخر الذکر کو مغربی اصطلاح کے مطابق
مقدّر کے معنوں میں لیا جائے، تقدیر کی بجائے قسمت یا اختیار کہنا
بہتر ہے، جیسا کہ ترکی میں یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، تو اس بات
کی احتیاط ضروری ہے، کہ اس سے خالص بنیادی معنی اور ماورائے زمان
تعلق کو سمجھا جائے۔ عالم گیر ظہور کے یہ دو ذریعے (قلم و لوح) بالترتیب
خدائی ابجد کے ابتدائی دو حروف ہیں، یعنی الف اور با۔ باقی تمام حروف
فی الواقع، با کے نیچے کی حرکت (زیر) میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اعراب
خدائی توحید کا تصویری عکس ہے۔ یہ سیاہی کا وہ پہلا قطرہ ہے، جو قلم
سے ٹپکا اور جس کے معنی رحمت ہیں۔

تخلیق کے دو پہلو، ان دو خدائی آلات کے عمل مشترک کے (مذکورہ)
بالاحدیث کی مطابقت میں، دو پہلو ہیں۔ پہلا ابتدائی اور دوسرا عملی چنانچہ
قلم نے اس وقت ان تمام اشیا کو جو روز قیامت تک پیدا ہوں گی، لکھ
ڈالا، اور خدا نے زمین و آسمان کی تخلیق سے پچاس ہزار سال پہلے مخلوق
کی تقدیریں لکھ دیں، اور دوسری طرف سیاہی قیامت کے دن تک
بہتی رہے گی۔ یعنی قلم نے لکھنا بند نہیں کیا۔ بلکہ جوں جوں مخلوق پیدا ہوتی
جاتی ہے، قلم لکھنا چلا جا رہا ہے۔ بصورت اول قلم امکاناتِ ظہور
کو بنیادی حالت میں متعین کرتا ہے۔ بصورت دوم، وہ انہیں اپنے
فوری عمل سے، ترتیبِ ظہور میں پیدا کرتا ہے مزید براں لوح محفوظ
کی دونوں سطحیں، اشارتاً دو سمندروں کی طرح ہیں (بالائی سطح کا پانی
اور زیریں سطح کا پانی) جو بالترتیب بے پیکر ہیں، یا ماورائے پیکر ہیں،

(یعنی امکانات ہیں اور رسمی امکانات)۔

بعض ہندو وائے اصطلاحات: چونکہ عرش بعد از لوح و قلم، مخلوقِ اول ہے، اور اس لحاظ سے اس پہلے لفظ (یعنی رحمت) کا ظہور، جو لوح پر لکھا گیا، ہندو وائے اصطلاح کے رو سے بدھی یا مہت سے مطابقت رکھتا ہے، جو برہما کی اولین مخلوق ہے۔ جب اس نے اپنے آپ کو برہمنیت عقل کل متعین کرنا چاہا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قلم اور لوح، جو عرش سے پچاس ہزار سال پیش خلق ہوئے، بالترتیب ہندو وائے اصطلاح کے رو سے پروشا (Parusha) اور پراکرتی سے منطبق ہیں، جو تمام ظہوروں کے غیر ظہور پذیر فہم جوہر ہیں۔
ذات و صفات کا فرق: جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، چونکہ قلم لوح اور عرش، حقیقت کے واضح اور غیر متناسب درجات کے حامل ہیں، اس لیے یہاں ایک وقت پیدا ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ کہ انہیں مخلوق یا بہ وضاحت مزید، مخلوق از نور کہتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا توحیدی تناظر

۱۔ سنسکرت اصطلاحات کے لیے رینے گونن (Rene Guenon) کی آدھی اور اس کی تخلیق دید کے رو سے، دیکھنا چاہیے۔

۲۔ ابن عربی کے نکوینی نظریہ کے رو سے جو مذکورہ بالا احادیث کے مقابلے میں ایک زیادہ تجزیاتی تناظر پر مبنی ہے اور جس کی بنیاد پلوٹینس (Plotinus) کی اصطلاحات پر رکھی گئی ہے، لوح محفوظ، النفس الکلیہ کے مترادف ہے۔ اس صورت میں صرف لوح محفوظ ہی پراکرتی کا امتیازی رخ ہوگی، اور آخر الذکر اپنے عدم انتشار کے رو سے عنصر الاعظم سے ہم معنی قرار پائے گی۔

ذات باری میں صرف ذات اور صفات کے فرق کو تسلیم کرتا ہے اور ہر ایسی چیز کو جو بظاہر خدا کی شریک دکھائی دے، مخلوق گردانتا ہے۔ تمام خدائی صفات، توحید کے مختلف پہلو ہیں، جب کہ لوح و قلم کی جوڑی میں یا پر و شا اور پراکرتی میں ان کی دوئیت کے علاوہ اور کوئی بات نہیں۔

مخلوق کے مدارج: رہا تو رہے ہم بیک وقت مخلوق کے کردار کی طرح، خدا سے اور یوں غیر ظہور یافتہ اعیان سے، اور کائنات سے اور اس بنا پر ظہور یافتہ اشیاء یا زیادہ وضاحت سے یوں کہنا چاہیے کہ ان اعیان سے جو بے پیکر ظہور سے متعلق ہیں، منسوب پاتے ہیں۔ یہ خیال پیش نظر رہے کہ کائنات تین ابتدائی مدارج پر مشتمل ہے، اول زمین (مٹی)، دوم آگ (نار)، سوم روشنی (نور)، انسانی جسم، تمام محسوس نظام کی طرح (عالم الملک ہنسکرت میں سمٹھولا شریرا Sthula Sharira) زمین سے بنا ہے، لطیف مخلوق (عالم الملکوت ہنسکرت

۱۔ کلیساٹے یونان کی دینیات، ذات اور اوصاف کے درمیان اس فرق کو جانتی ہے، اور اس سے اس کے تمام نتائج کا استنباط کرتی ہے۔ اس کے برعکس مغربی دینیات صرف خدائی وجود کی قائل ہے، جو اس کے مخصوص فلسفی انداز کا نتیجہ ہے۔ ۲۔ ابن عربی کی رائے کے مطابق، خلق کے دو پہلو ہیں، بہ صورت اول تخلیق ان امکانات کے جو بحالت عدم ظہور ہیں، ضروری تعین پر دلالت کرتی ہے۔ دوسرے پہلو کے لحاظ سے جس کا تعلق خدائی نام الباری تک محدود ہے، تخلیق سے اعیان ثابتہ کا ایسا ظہور مراد ہے، جو بالکل واضح صورت میں ہو۔

سکشا شریہ (Sukshma Sharira) یعنی ارواح اور جن آگ

سے بنائے گئے ہیں۔ اور فرشتے اور سارا نظام بے پیکر عالم الجبروت!

سنسکرت وجنا نمایا کوشا (Vijnanamaya Kosha) نور سے

پیدا کیا گیا ہے، یہ تینوں تکوینی مادے اگر ایسا کہنے کی اجازت ہے

ان اوصاف اور رجحانات کا جو کائنات میں راسخ ہیں ان معنوں میں

ساکن اظہار رہندوانہ اصطلاح میں گن ہیں کہ زمین

ریا بہ صراحت مزید زمین کی مٹی، جس سے آدم کا جسم بنایا گیا

تھا، یا ظہور کثیف، ظلمت یا جہالت (تمس) ہے۔ آگ یا ظہور لطیف،

توسیع ہے یا ہیجان (رجس) ہے اور نور یا بے پیکر ظہور، خدائی حقیقت

کی طرف رجوع ہے، یا خدائی وجود (Sattva) سے مطابقت ہے

لیکن اگر نور، خدائی وجود سے بوجہ مطابقت، کائنات کی اعلیٰ قسم ہے،

تو خدائی وجود اعلیٰ تر ہے نور (العالم العزیز یا عالم الغیب سنسکرت میں اند

مایا کوشا Anandamaya Kosha) ہو گا کیونکہ آسمانوں کی

چمک دمک کا سرچشمہ خدائی نور ہے، یہ قول کہ آسمان نور سے پیدا کیے

گئے ہیں، صرف ایک چیز پر دلالت کرتا ہے، کہ وہ براہ راست

خدائی نور سے ملتے جلتے (مماثل) ہیں۔ اور اس بنا پر اس نور سے وجوداً

لازمی حیثیت میں ہم آہنگ ہیں۔ خدا تمام انوار کا بہترین نمونہ ہے۔

خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے، اللہ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ ۲۴-۳۵

عرش کے ارد گرد چار دریا: ابن ابی حاتم اپنی تفسیر میں لکھتا ہے،

کہ خدا نے اپنے نورانی تخت اور کرسی کو، اس محیط سے جو عرش سے

متصل ہے، پیدا کیا۔ عرش کے ارد گرد چار دریا ہیں۔ ایک جگمگاتی

روشنی کا، ایک جلتی آگ کا، ایک حنفید برف کا اور ایک پانی کا۔
 فرشتے ان دریاؤں میں سیدھے کھڑے ہیں، اور تسبیح و تہلیل پڑھ رہے
 ہیں۔ خدا تخت پر بیٹھا ہے، اور اس کے پاؤں، جن میں سے ایک اس
 کے جلال اور غضب کا اور دوسرا جمال اور رحمت کا اظہار کرتا ہے۔
 اس کرسی پر، جو رسمی ظہور پر حاوی ہے، رکھے ہیں۔ عرش بذاتہ، بے پیکر
 ظہور کو، جو نور سے پیدا کیا گیا ہے، وہود عطا کرتا ہے۔ اور اسی بے
 اسے تعلیم قرآن کی روشنی میں العرش المحيط کہتے ہیں، کیونکہ بے پیکر
 مخلوق، رسمی مخلوق کو گھیر لیتی ہے کرسی سے جلال اور رحم پھوٹ پھوٹ
 کر زمین تک پہنچتے ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا عرش کے کتبے پر کندہ
 ہے، کہ میرا رحم، غضب پر سبقت رکھتا ہے۔ یہ بھی ابن ابی حاتم کا قول
 ہے، کہ خدا نے عرش کو سبز زمرہ سے پیدا کیا، اور لعل سرخ کے چار پایے
 بنائے، ایک پایے سے دوسرے پایے تک کا درمیانی فاصلہ اسی ہزار
 سال کا ہے، اور ان پایوں کو آٹھ فرشتوں نے اٹھا رکھا ہے، اور یہ عرش
 فرشتوں اور تمام دنیا پر گنبد کی طرح چھایا ہوا ہے۔

۱۵۔ اس مضمون پر الروح اور رینے کوئین کا نوٹ بجایا Etuder Traditionnell

کے شمارہ اگست۔ دسمبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا ہے۔ ملاحظہ کیجئے،

ہمیں معلوم ہونا چاہیے، کہ جہاں تک عرش اور کرسی کا تعلق ہے۔ امام غزالی نے
 عرش سے دل اور کرسی سے دماغ مراد لیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے، وَ سِعَ کُرْسِيُّہُ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَلَا یَؤُودُہَا حِفْظُہُمَا وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ۲۵۶۰۲

اس آیت واضح ہوتا ہے، کہ عمل تخلیق اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات خدائے تعالیٰ غیر متاثر رہتا ہے

ابن ابی حاتم کی ایک اور روایت: اسی مفسر نے غزیر کی حدیث روایت کی ہے۔ بلاشبہ العرش (جو یہاں الروح کے مترادف ہے) پانی (تکوینی امکانات) پر تھا۔ جب خدا نے عرش کو پیدا کیا، اس نے اسے سات آسمانوں کے اوپر رکھا۔ اور اس نے بادلوں (سحاب یا غمام) کو بارش کے لیے چھلنی بنایا۔ (تمام برکات روحانی ہوں، نفسیاتی یا جسمانی ہوں، سب اس عرش سے صادر ہوتی ہیں، کہ مرئی آسمان جس کا ارضی نمونہ ہے) اگر ایسا نہ ہوتا، تو زمین ڈوب جاتی (ظہور فنا ہو جاتا)۔ یا پھر سے خدا میں مدغم ہو جاتا۔ یا خدائی رحم کا اضمیت سے پھر جڑ جاتا، اور رحیم کی جگہ، رحمان لے لیتا) ابن عباس سے روایت ہے، کہ بارش اس دریا سے جو زمین و آسمان کے درمیان واقع ہے، پانی حاصل کرتی ہے، اور اس سمندر میں بے پناہ پانی ہے، خدا نے بارش کو فرشتوں کے حوالے کر دیا۔

لے کیا ان کا خیال ہے۔ کہ خدا ان تک فرشتوں کے ساتھ بادلوں کے سایے میں آئیگا
 رَهْلٌ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ۚ ۲۰ - ۲۱۰
 بادل اس برزخ کی تعمیر کرتے ہیں، جو دو مختلف تکوینی درجوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی ہے جس کے بغیر نچلا (ادنی) درجہ بلند (اعلیٰ) درجے میں مدغم ہو جاتا ہے۔ ایسی برزخ ہمیشہ خود کو خلا کی شکل میں پیش کرتی ہے۔

۲۱ نچلی سطح کے پانی کی اشاریت کو پیش نظر رکھا جائے، تو یہ چھلنی وہ راستہ ہے جو سبب سے اثر تک جاتا ہے۔ اس راستے (تعلق) سے رسمی ظہور کے امکانات کی ہم وقتیت کو موثر اور مسلسل صورت میں بیان کیا جاتا ہے، ایک ہم وقتی، فوری یا مکمل ظہور میزان میں ایک طوفان کے مساوی ہوگا۔

اور اس سے ایک قطرہ بھی نیچے نہیں گزرتا۔ جب تک اس کے ساتھ ایک فرشتہ نہیں ہوتا، جو اسے وہاں رکھتا ہے، جو خدا نے اس کے لیے منتخب کی ہوتی ہے۔ خواہ زمین (مادی زمین) پر، یا سمندر یعنی بحر محیط میں، اس سے مراد وہ لطیف دنیا ہے، جو مادی دنیا کو گھیرے ہوئے ہے، جس طرح دنیا کے بے پیکر، رسمی دنیا کو آغوش میں لے لیتی ہے۔ نیز جس طرح خدا کے کامل، بے پیکر دنیا، اور اس کے ساتھ تمام مادی دنیا کو احاطہ کر لیتا ہے، اور جب فرشتہ اس قطرے کو زمین پر رکھتا ہے، خدا اس سے غلہ اور گھاس اگاتا ہے، (جو مادی دنیا میں ایک طرف انسانوں کے لیے اور دوسری طرف جانوروں کے لیے ناگزیر نعمت ہے) اور جب فرشتہ قطرہ آب کو سمندر میں ڈالتا ہے خدا اس سے چھوٹے بڑے موتی بناتا ہے (یہ انعامات یا تورات اور زندگی سے متعلق ہیں، یا بالترتیب ان کا تعلق معمولی یا غیر معمولی اسرار سے ہے)۔

بعض ہندوانہ اصطلاحات :- ہم نے دیکھا ہے، کہ العرش بدھی کے مساوی ہے۔ اور منوں کے دھرم شاستر کے مندرجہ ذیل پیرے میں یہ مساوات نہایت واضح انداز سے بیان ہوتی ہے: ابتدائی انڈے میں برہما نے ایک خدائی سال گزارا، پھر اس نے انڈے کو دو حصوں میں بانٹ دیا۔ اور ان دو حصوں سے اس نے زمین و آسمان کو پیدا کیا۔ اور ان کے درمیان فضا، آٹھ آسمانی منطقے اور دائمی پانی کی ایک انتہا کھائی بنائی۔ اور باطنی احساس اور انفرادی ضمیر سے پہلے اس نے عظیم عقلی عنصر (بدھی یا مہت) کو پیدا کیا۔ یہ آٹھ آسمانی منطقے العرش کے محیط سے مطابقت رکھتے ہیں، وہ آخر الذکر کی طرح چار

اہم اور کچھ درمیانی نقاط سے مرکب ہیں۔ آٹھ دیوتا جو وہاں صدر نشین ہیں، بعینہ ان آٹھ فرشتوں کی طرح ہیں، جنہوں نے عرش مجید کو اٹھا رکھا ہے (الملائکۃ الحاملات العرش) اور جو اسی طرح دوسرے اہم اور اور درمیانی مقامات پر متعین ہیں۔ اور پانی کی کھائی اسی طرح آسمانوں کے نیچے واقع ہے جس طرح عرش کے نیچے دریا جس بارش ہوتی ہے بالآخر (Mahat) آسمان سے اس لحاظ سے مطابقت رکھتا ہے، کہ وہ روشنی کا پہلا منطقہ ہے، اور نیز اس لحاظ سے کہ وہ ہمت کی قیام گاہ ہے، جس میں وہ سرایت کر جاتا ہے، اور جہاں سے وہ ٹریمرورٹی (Trimurti) کی طرح تمام دنیاؤں پر حکومت کرتا ہے اسی طرح چاروں بڑے فرشتے (جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل) عرش کی نورانی محراب کے نیچے، آسمانوں میں رہتے ہیں۔ اور اس بنا پر آخر الذکر سے ملتے جلتے ہیں، کہ اس نے تمام دنیا کو اپنی آغوش میں لیا ہوا ہے۔ اور اس لحاظ سے، یوں کہنا چاہیے، کہ وہ اس عرش کا عمل ہیں، جو گھبراڈالے ہوئے ہے (العرش المحیط) اور الروح جو العرش کے مرکز میں رہتا ہے، وہ برہما کے علاوہ اور کچھ نہیں، جو سنہری انڈے سے پیدا ہوا تھا۔ پھر خدا جو بذاتہ قائم اور غیر مرئی ہے، ظاہر ہوا دنیا کو ظاہر کر کے اندھیرے کو منتشر کر دیا۔ وہ خدا جسے عرف عقل سمجھ سکتی ہے، اس نے ارادہ کیا، کہ تمام مخلوقات اس کی ماہیت (مادے) سے پیدا ہو۔ اس نے پہلے پانی کو پیدا کیا، اور پھر اس میں ایک بیج رکھ دیا، وہ سوئے کی طرح چمکیلا انڈا

بن گیا، جس سے ہزاروں کرنیں نکلتی تھیں۔ اور اس انڈے سے خود اللہ میاں برہما کی طرح پیدا ہوا، جو تمام دنیا کا دادا ہے، منو، دھرم شاستر، ۱، ۶ — ۹۔

الروح کا مفہوم اور فرشتوں کے طبقے: احادیث کے رو سے سب سے بڑے فرشتے کا نام الروح ہے، قرآن میں مذکور ہے جس دن کہ روح اور فرشتے صفیں باندھے کھڑے ہوں گے، نیز خدا ان سیڑھیوں (معارج) کا مالک ہے جن کی معرفت روح اور فرشتے خدا تک رسائی حاصل کرتے ہیں اور پھر فرشتے اور روح اس رات (الہام کی رات کو) اتارے۔ حق یہ ہے کہ یہ فرشتہ جس کا نام الروح ہے، قیامت کے دن اپنی عظمت کی وجہ سے ایک خاص منصب پر سرفراز ہوگا، اور باقی تمام فرشتوں کو اس کے مقابلے میں ایک کم تر منصب (مقام) پر جگہ ملے گی، عام فرشتوں کے بارے میں کہا جاتا ہے، کہ خدا نے انہیں چمکتی روشنی سے پیدا کیا، اور فرشتوں کے کئی درجے ہیں، کچھ تو ایسے ہیں جو ساختہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۲ کا) باکے نیچے کی حرکت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اسی طرح قلم لوح محفوظ اور سیاہی کا پہلا قطرہ جو قلم سے ٹپکا، انہی حقائق پر دلالت کرتے ہیں، سیاہی کا پہلا قطرہ باکے نیچے کی حرکت ہے، جو استعاراً سنہری انڈے سے مشابہہ ہے، جس سے حروف نکلتے ہیں۔ جن کا مجموعہ ظہور یافتہ مخلوق کی نمائندگی کرتا ہے، جب ہم رئیس الملائکہ کا لفظ، تکوینی روح کی چار گوشوں والی تقطیب کو واضح کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو عام معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ جو عام اور اعلیٰ طبقہ میں باہمی ایک ابتدائی طبقاتی فرق کو واضح کرتا ہے، یہ انتیاز Dionysia طریق پر نہیں کیا جاتا، جس کے رو سے اعلیٰ طبقے کے فرشتوں کے اوپر ایک اور طبقہ بھی ہے۔

میں بنی آدم سے ملتے ہیں اور کچھ آسمانوں میں رہتے ہیں، نیز کچھ ایسے ہیں، جو زمین پر بود و باش رکھتے ہیں۔ آخری قسم ایسے فرشتوں کی ہے، جنہیں انسانوں کی حفاظت کا کام سپرد ہوا ہے، علاوہ انہیں حاملانِ عرش ہیں، اور ان سب سے اوپر الروح، جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل ہیں، خدا نے چار فیاض فرشتے پیدا کیے ہیں، اور ان کے ہاتھ میں مخلوق کے معاملات اور تمام کائنات کی رہنمائی دے دی، اس نے جبریل کو الہام اور پیغامات کا میکائیل کو بارش اور فصلوں کا اور عزرائیل کو روحوں کے قبض کرنے کا انچارج بنایا، اور اسرافیل کو یومِ آخرت کے صور کا ذمہ دار قرار دیا۔

فرشتوں کے فرائض: ان حوالہ جات سے واضح ہوتا ہے، کہ الروح

۱۔ سینٹ ڈینیز (St. Denys) رکن عدالت فوجداری کے مطابق (ان لوگوں کے واجب الادا احترام کے بعد جو ایک عظیم عملِ تباہ کاری سے ہم پر ایک جعلی ڈینیز (DENYS) مسلط کرنا چاہتے ہیں، یہ ایسا نام ہے، جس کی نامور نسبت کو وہ ذرا بھی محسوس نہیں کرتے، کیوں اس لیکچر کا مقدس مصنف، اپنے قابلِ احترام نام میں، اپنے پیچھے ایک لوہے کے گیند کی طرح، مورخین کے جھگڑے کی یادداشت کو کھینچتا چلا آئے) فرشتوں کا پہلا سلسلہ، یعنی عرش، کروبیوں اور اشرف ملائکہ کا طبقہ خدا کے ارد گرد ایک دائرہ بناتے ہیں، جو بالفاظ دیگر تکوینی مادے میں خدا کا براہِ راست عکس ہیں اسی بزرگ کے عقیدے کے رو سے الروح یا النور فی نفسہ روشنی کی ایک سادہ کرن ہے۔ ظاہری مذہب کچھ کتنا پھرے، فی الحقیقت یہاں ہمارا واسطہ روح القدس ہے، جس پر ہم بطور اس کے وجودی، یا تکوینی ظہور (نہ بحیثیت ماورائے ادراک خدا) کے غور کرتے ہیں۔

ریسیدنا میطا طرون) جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں، پیدا کرنے والے عنصر،
 برہما سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ مطابقت اس پیرے سے، جو روح کے
 بارے میں باب پیدائش میں مذکور ہے، زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ خدا
 کی روح نے پانی کی سطح پر حرکت کی، "رِسیدنا اسرافیل اور میکائیل اپنے
 فرائض کی روشنی میں وشنو کے دو اساسی اور معاون پہلوؤں کے مشابہ
 ہیں، کیونکہ دونوں ظہور کی توثیق کرتے ہیں۔ اول الذکر عمودی رنگ میں
 (یا بنیادی بُعد کے مطابق) یعنی اس دور کے خاتمے پر مردوں کو از سر نو
 زندہ کرنے سے۔ آخر الذکر افقی رنگ میں (یا ظہور یافتہ بُعد کے مطابق)
 مخلوق کو زندگی بخشنے اور انہیں روزی عطا کرنے سے۔ رِسیدنا جبریل
 اور رِسیدنا عزرائیل اپنے فرائض منصبی کے رو سے وشنو کے دو
 اساسی اور تکمیل کنندہ پہلوؤں سے ملتے جلتے ہیں۔ ہر دو یا تو ظہور
 کو ختم کرتے ہیں، بدلتے ہیں یا جذب کر لیتے ہیں۔ اول الذکر عمودی
 معنوں میں یا مثبت طور پر مخلوق کو عنصر اول کی طرف واپس لے
 جاتے سے اور آخر الذکر افقی یا منفی پہلو سے اسے تباہ کرنے (یا علیحدگی
 انتشار یا تحلیل سے)۔

ملائکہ عظام کے فرائض: علاوہ انہیں ان پانچ بڑے فرشتوں
 کا عکس مادی نظام میں بھی پایا جاتا ہے، جہاں وہ ان پانچ عناصر میں جو
 نہ صرف تخلیق کی بنیاد ہیں، بلکہ اس محسوس دنیا میں بھی جو ایک مربوط
 شکل میں اس کی نمایندگی کرتی ہے، پائے جاتے ہیں۔ اسرافیل
 بِاِذْنِ اللہِ نِیم فوق الفطرتی یا اعجازی رنگ میں نفخ روح کو کرتا ہے،
 نہ کہ خالص مادی اسباب کے سلسلے سے، یا افقی رنگ میں میکائیل

رسمی فطری اسباب کے مطابق زندگی دیتا ہے۔ اسی طرح ہوا (جو
 اس مادی دنیا کے پوکھٹے میں اساسی اور ہمہ گیر خوراک کی حیثیت
 رکھتی ہے) اور پانی میں (جو ہوا کے مقابلے میں نسبتاً ثانوی حیثیت
 کا مالک ہے) پورے طور پر مماثل فرق پایا جاتا ہے۔ جبریل، ظہور
 (کائنات) کو اصولی لحاظ سے اس کے عنصر اصلی (خالق) سے مطابقت
 دیتا ہے، جب کہ عزرائیل اسے ظہور یافتہ شکل میں نیست و نابود
 کر دیتا ہے۔ اسی طرح آگ مادے کو ایک طرح کی
 بلا واسطہ لازمی تکمیل سے تبدیل کر دیتی ہے، جب کہ
 مٹی اسے بالواسطہ مادی تکمیل سے جذب کر
 لیتی ہے۔ بالآخر یہاں ایٹمز جس میں باقی عناصر پائے جاتے ہیں،
 اور جو ان میں سرایت کر جاتا ہے، الروح کی نمائندگی کرتا ہے، بالکل
 اسی طرح، جیسے کہ الروح میں بڑے فرشتے پائے جاتے ہیں۔ اور
 وہ ان میں سرایت کر جاتا ہے۔

روایت دربارہ اسرافیل: یہ روایت ابن عباس اسرافیل نے
 خدا سے درخواست کی، کہ اسے سات آسمانوں کی طاقت دی جائے،
 خدا نے اسے دے دی۔ نیز یہ کہ وہ اسے سات زمینوں کی طاقت
 عطا کرے، خدا نے یہ بھی دے دی۔ اور یہ کہ وہ اسے ہوائی طوفانوں
 کی طاقت دے دے، خدا نے یہ بھی دے دی۔ یہ کہ اسے پہاڑوں
 کی طاقت دے، خدا نے اسے وہ بھی دے دی۔ پھر کہا، خدا اسے
 انسانوں اور جنوں کی طاقت دے دے، یعنی اس مادی مخلوق کا،
 جو فرشتوں کی طرح نور سے پیدا نہیں کی گئی بلکہ مٹی اور آگ سے پیدا

ہوئی ہے، یہ دو ایسے عنصر ہیں جن کی مادیت و وزن کے لفظ سے بیان ہوئی ہے (خدا نے اسے وہ بھی دے دی۔ پھر کہا وہ اسے شیروں کی طاقت دے دے، خدا نے وہ بھی دے دی۔ یہ درخواستیں فرشتوں کی عقل کے رجحان قبولیت پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ خدائی طاقت ہے، جس کے متعلق یہ فرشتہ سوچتا ہے، یا جسے پالیتا ہے۔ اور طاقت کا کوئی ظہور (نمونہ) ایسا نہیں، جس کا سر حشمہ یہ فرشتہ نہ ہو۔ جیسا کہ مذکور بالا تفصیل سے (اگرچہ الٹی صورت میں) واضح ہوتا ہے۔ روایت کا سلسلہ آگے چلتا ہے، اس فرشتے کے پاؤں کے تلووں سے لے کر ستر تک بال ہی بال ہیں، منہ اور زبانیں ہیں۔ جن پر نقاب پڑے ہوئے ہیں۔ وہ ہر زبان سے مختلف زبانوں میں خدا کی تقدیس بیان کرتا ہے، اور خدا اس کی سانس سے لاکھوں فرشتے پیدا کرتا ہے جو قیامت تک اس کی تعریف بیان کرتے رہیں گے۔ یہ مقربین ہیں، جو خدا کے قریب ہیں۔ اور حاملان عرش ہیں اور کرام ہیں، کا تبار تقدیر ہیں، یہ سب فرشتے اسرافیل کی شکل پر ہیں، اور اسرافیل ایک دن رات کے دوران میں تین دفعہ جہنم کی طرف دیکھتا ہے، اور چپکے سے اس کے قریب جا کر روتا ہے اور رونے سے اتنا دبلا ہو جاتا ہے جیسے کمان کی زہ اور نہایت سخت روتا ہے۔

لے اس سے ہمیں کیلاش کے متبرک پہاڑ پر شو کی ریاضت کا واقعہ یاد آتا ہے۔ اسرافیل کے بارے میں اس روایت میں مندرجہ ذیل تفصیل بھی ملتی ہے یہ وہ فرشتہ ہے، جسے صوبہ بھونکنا ہوگا، اور کہا جاتا ہے، کہ خدا نے اسرافیل کو میکائیل سے (باقی حاشیہ ص ۱۸۷ پر)

روایت در بارہ میکائیل: میکائیل کو خدا نے اسرافیل سے پانچ
 ہزار سال بعد پیدا کیا، اس کے اس کے جسم پر سب سے پاؤں تک زعفران
 کے بال ہیں، اور اس کے بازو سبز زبرجد کے ہیں۔ اور ہر بال پر دس لاکھ
 چہرے ہیں، اور ہر چہرے پر دس لاکھ آنکھیں ہیں، اور ہر آنکھ ان مومنوں
 پر جو گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں، افسوس سے روتی ہے، ہر چہرے
 پر دس لاکھ منہ ہیں، اور ہر منہ میں دس لاکھ زبانیں، اور ہر زبان دس
 لاکھ زبانوں میں گفتگو کرتی ہے، اور ہر زبان خدا سے گناہگاروں اور
 مومنوں کے لیے معافی مانگتی ہے۔ ہر آنکھ سے ستر ہزار آنسو ٹپکتے
 ہیں۔ اور خدا ہر آنسو سے میکائیل کی صورت پر ایک فرشتہ پیدا کرتا
 ہے، جو قیامت تک خدا کی تعریف کرتا رہے گا۔ ان کا نام کروبی
 ہے، وہ میکائیل کے مددگار ہیں، وہ بارش کے قطروں، فصلوں،
 اور پھلوں کو ڈھانپ لیتے ہیں، اور سمندروں، درختوں کے پھلوں اور

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۷) پانچ ہزار سال پہلے پیدا کیا، اور اسے صور عطا کیا، روایت میں
 یہ بھی مذکور ہے، کہ صور کی شکل جانور کے سینک سے ملتی ہے۔ جس میں شہد کے چھتے
 کی طرح غانے ہیں۔ جن میں مردوں کی روہیں آرام کرتی ہیں۔ اس کی لمبائی زمین و
 آسمان کے درمیانی فاصلے کے برابر ہے۔ جب دنیا کی عمر ختم ہو جائے گی، خدا
 صور پھونکنے کا حکم دے گا۔ اور روہیں ان گھروں سے جو ان کی قبریں ہیں، باہر نکلیں گی،
 اور جل رہی ہوں گی۔ وہ تین دفعہ صور پھونکے گا، پہلی آواز ڈروانی ہوگی، پھر چیخ کی
 آواز آئے گی۔ بعد اٹھ بیٹھنے کی آواز۔ یہ بھی مذکور ہے، کہ اسرافیل کے لاتعداد
 بازو ہیں، اور خدا نے اسے مقابلہ بے شمار طاقت اور عظمت دی ہے۔

زمین کے پودوں میں سے کوئی ایسی چیز نہیں جس پر وہ نگراں نہ ہوں۔
 روایت دربارہ جبریل: جبریل کو خدا نے میکائیل سے پانچ ہزار
 سال بعد پیدا کیا۔ اس کے ایک ہزار چھ سو بازو ہیں۔ اور اس کے بال
 سر سے لے کر پاؤں تک زعفرانی ہیں۔ اور سورج اس کی دونوں آنکھوں
 کے درمیان ہے۔ اور اس کے ہر بال پر چاند اور ستاروں کی روشنی
 ہے، اور وہ ہر روز نور کے سمندر میں تین سو ستر دفعہ داخل ہوتا ہے
 اور جب باہر نکلتا ہے، تو اس کے ہر پہرے سے دس لاکھ قطرے گرتے
 ہیں، اور خدا ہر قطرے سے جبریل کی شکل پر ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔
 جو قیامت تک اس کی تقدیس بیان کرتے رہیں گے۔ انہیں روحانی

۱۷ ایک اور روایت میں ہے، خدا نے بنی آدم کا رزق اس کے سپرد کیا، نیز پندوں
 اور جانوروں کی حفاظت بھی اس کے حوالہ کی اسی طرح بارش، بادل، سمندر و درخت
 اور پودے اس کی تحویل میں دیئے۔ اس کے اوصاف کے بارے میں روایت ہے،
 کہ اس کے سر پر سبز زردی رنگ کی کلفی ہے، اور ہر پہرے کے اوپر ایک ہزار چہرے
 ہیں، اور ہر چہرے پر ایک ہزار ہنہ اور ہر ہنہ میں ایک ہزار زبانیں ہیں، جو امت
 محمدی کے گنہگاروں کے لیے معافی مانگتی ہیں۔ اور خدا ہر روز میکائیل کے اوصاف
 کے حامل سنہزار فرشتے پیدا کرتا ہے، جو میکائیل کی طرح مخلوقات کے رزق کا
 بندوبست کرتے ہیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ جب سے میکائیل نے جہنم کی آگ
 کو دیکھا ہے، تو آگ کے ڈر سے نہ وہ ہنسا اور نہ مسکرایا، اور نیز اس خدا
 کے ڈر سے جو رعب داب اور ناقابل مقابلہ طاقت سے حکومت کرتا ہے۔

کہتے ہیں۔

روایت دربارہ عزرائیل: اور موت کے فرشتے کی شکل و شباهت۔

ہر لحاظ چہرہ زبان، بازو، جسم اور طاقت ہو۔ ہوا سرافیل سے ملتی جلتی

ہے، ایک حدیث کے رو سے جو پیغمبر اسلام سے براہ راست مروی ہے

جب خدا نے موت کے فرشتے کو پیدا کیا، اسے مخلوق سے دس لاکھ

پہرہوں میں چھپا دیا۔ اس کی جسمات آسمانوں اور دوزمینوں (مشرق

و مغرب) سے زیادہ ہے، اور مشرق و مغرب کے ممالک اس کے

ہاتھ میں اس طرح ہیں۔ جس طرح ایک تھالی پر تمام چیزیں قرینے سے رکھ

دی جاتیں۔ یا اس آدمی کی طرح ہیں، جسے اس نے ہاتھ میں پکڑ رکھا ہے تاکہ

اسے ایک اور روایت میں ہے، اس کے چھ ہزار بازو ہیں، اور ایک بازو سے لے کر دوسرے

بازو تک کا درمیانی فاصلہ پانچ ہزار برس کا ہے، اور اس کے سر پر ایک کلغی ہے، جو

سر سے پاؤں تک ہے، اس کا رنگ زعفرانی ہے۔ اور ہر پر سورج کی شعاع کی طرح

دکھائی دیتا ہے، اور روایت ہے کہ وہ ہر روز تین سو ساٹھ دفعہ نور کے سمندر

میں غوطہ لگاتا ہے، اور نور کے قطرے اس کے جسم سے ٹپکتے ہیں۔ اور خدا ان قطروں سے

جبریل کی شکل کے فرشتے پیدا کرتا ہے، جو قیامت تک اس کی تقدیس بیان کرتے ہیں،

اور جبریل کے لفظی معنی سریانی زبان میں عبد اللہ ہیں۔ اور جب جبریل نے پیغمبر اسلام کو

چہرہ دکھایا، اس کی تصویر کبھی حسب ذیل کی گئی ہے، اس کے بازو مشرق سے مغرب تک

پھیلے ہوئے ہیں۔ روایت ہے کہ اس کے پاؤں زرد رنگ کے تھے، اور بازو سبز۔ اور

اس کے پاس سرخ لعلوں کا ہار تھا۔ یا بقول بعض مرجان کا، اس کے بال مرجانی رنگ کے بھویں

روشن اور چہرہ چمک دار تھا۔ اس کے دانت صاف اور روشن اور اس کی دو آنکھوں کے

درمیان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، مرقوم تھا۔

وہ اسے کھالے، اور وہ جتنا چاہتا ہے، اتنا کھا لیتا ہے، اور موت کا فرشتہ دنیا کو اس طرح الٹنا پلٹتا ہے جس طرح لوگ روپوں کو ہاتھوں میں الٹتے پلٹتے ہیں۔ وہ ستر ہزار زنجیروں سے بندھا ہوا ہے، اور ہر زنجیر کی لمبائی ایک ہزار سال کی مسافت ہے۔ فرشتے اس کے قریب نہیں پھٹکتے، اور نہ انہیں اس کے مقام کا علم ہے، نہ وہ اس کی آواز سن سکتے ہیں، اور نہ اس کے شغل سے آشنا ہیں۔ اور جب اللہ نے موت کو پیدا کیا، اس نے اسے فرشتہ اجل کی تحویل میں دے دیا۔ فرشتے نے پوچھا۔ اے خدا! موت کیا ہے؟ اس پر اللہ نے پردوں کو حکم دیا۔ کہ وہ موت کو بے نقاب کر دیں۔ تاکہ عزرائیل دیکھ لے۔ اس کے بعد خدا نے فرشتوں کو کہا۔ ”ٹھہرو، دیکھو، یہ موت ہے، تمام فرشتے سیدھے کھڑے ہو گئے، اور کہنے لگے، اے خدا! کیا تو نے کوئی اس سے زیادہ ڈراؤنی چیز پیدا کی ہے؟ خدا نے جواب دیا۔ ”اُسے میں نے پیدا کیا ہے، میں اس سے بھی عظیم تر ہوں، اور ہر مخلوق کو اس کا مزہ چکھنا پڑے گا“ بعد ازاں خدا نے کہا، اے عزرائیل، یہ لے لو، میں نے اسے تیری ماتحتی میں دے دیا ہے، عزرائیل نے عرض کیا، اے خدا، میں کس برتے پر اس پر ہاتھ ڈالوں، کیوں کہ یہ مجھ سے زیادہ طاقت ور ہے، خدا نے اسے طاقت دے دی، اور عزرائیل نے موت لے لی

۱۔ یہ تمثیل تمامہ کالی دیوی یا ماسے ہوا انسانی جسم کو کھا جاتی ہے، مشابہہ ہے، یہ عام معنوں میں موت کی نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ اس سے زمانہ مراد ہے، جو ہر اس چیز کو اس میں واقع ہے، ہر طپ کر جاتا ہے۔ زمانے سے مراد ایسا مفہوم ہے، جو مادی حالات کے ماوراء ہے، کیونکہ ہمارا مقصد ہمہ گیر تبدیلیاں ہیں، مادی مادی پہلو نہیں۔

اور اس کے ہاتھ پر ٹک گئی، موت نے درخواست کی، اُسے خدا تو مجھے
 آسمانوں میں ایک دفعہ منادی کی اجازت دے، خدا نے اجازت دے
 دی، اور اس نے زور سے کہا، میں وہ موت ہوں جو دوستوں کو علیحدہ
 کر دیتی ہے، میں وہ موت ہوں، جو خاوند کو بیوی سے اور لڑکی کو ماں
 سے، بھائی کو بہن سے جدا کر دیتی ہے، میں وہ موت ہوں جو گھروں
 اور محلات کو اجاڑ دیتی ہے، وہ تمہاری تلاش کرے گی اور ڈھونڈ
 لے گی، خواہ تم اونچے قلعوں میں کیوں نہ رہتے ہو (اَیْمَا تَكُونُوا اَيُّكُمْ
 الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَا ۝ ۴۱ - ۸۱) اور کوئی مخلوق ایسی
 نہیں جو موت کو نہ چکھے گی، یہ بھی مروی ہے کہ عزرائیل نے بنی آدم اور
 دوسرے جانداروں، مثلاً زمین کے پرندوں اور حیوانوں کی روحیں ہاتھ
 میں پکڑ لیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ اس کے اوصاف اسرائیل سے ملتے
 جلتے ہیں، اور وہ چھٹے آسمان پر تخت نشین ہے، اس کے چار بازو ہیں
 جو مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے اس کے جسم پر اتنی
 آنکھیں ہیں، جتنے جاندار دنیا میں ہیں، وہ آنکھیں ان
 جانداروں پر گڑی رہتی ہیں، جب وہ کسی جاندار کی روح قبض کرتا ہے،
 تو جو آنکھ اس پر متعین ہوتی ہے، بند ہو جاتی ہے۔ جب تمام جانور مر
 جائیں گے، تو اس کے جسم پر تمام آنکھیں بند ہو جائیں گی۔ اور صرف ایک

۱۔ ہندو اصطلاح کے رو سے موت عزرائیل کی شکتی ہے،

۲۔ غیر جاندار اشیا تک موت کا دائرہ بڑھا دینے سے یہ بات واضح ہوتی ہے،
 کہ حقیقتاً ہمارا سروکار شیو کے آفاقی فرائض سے ہے، جو تمام ظہور پر حاوی ہے،

آنکھ کھلی رہ جائے گی، جس کا تعلق خود اس کی ذات سے ہے، اور وہ جانتا ہے، کہ صرف یہی آنکھ اس کے پاس پہنچ رہے گی جو دنیا کے غائبانہ پر اپنی

۱۵ سور (Sloux) قبیلے اور باقی شمالی امریکہ کے اصلی باشندوں کے علم تکوین کے رو سے دنیا کی تخلیق کے وقت سمندر کا پانی روکنے کے لیے شمال مغرب میں ایک رونا بھینسا کھڑا کیا گیا، ہر سال اس بھینسے کا ایک بال گر پڑتا ہے، جب اس کے سب بال گر جائیں گے، تو دنیا کی عمر ختم ہو جائے گی۔ اس بھینسے کا ہر پاؤں اس مادی دنیا کے چار یگوں کے مطابق ہے، اور سو قبیلے کا خیال ہے، کہ ہمارے زمانے میں بھینسے کے تمام بال گر چکے ہیں، اور اب اس کا صرف ایک پاؤں رہ گیا ہے۔ ہندوؤں کے خیال میں دھرم کا بیل اسی طرح کی اشاریت ہے۔ ہریگ کے غائبانہ پر یہ بیل اپنا ایک پاؤں زمین سے اٹھا لیتا ہے۔ ہر بیل مذکورہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے، کہ دور وایتی مذاہب میں یہ عجیب و غریب ہم آہنگی اور باتوں کے علاوہ دو انتہائی شمالی باشندوں میں مذکور مماثلت کی علامت ہے۔

۱۶ جلال الدین سیوطی اپنی کتاب الدرر المحسان میں لکھتا ہے، روایت ہے، کہ فرشتہ موت کے چار چہرے ہیں، ایک سامنے اور ایک سر پر، ایک پیٹھ پر اور چوتھا پاؤں کے نیچے ہے۔ اس چہرے سے جو سر پر ہے، جب وہ انبیاء اور فرشتوں کو دیکھتا ہے، تو ان کی روح کو قبض کرتا ہے۔ اور سامنے والے چہرے سے جب بغور دیکھتا ہے، تو دینداروں کی رو میں نکالتا ہے۔ جب پیٹھ والے چہرے سے غور سے دیکھتا ہے، تو بے دینوں کی جانیں نکالتا ہے۔ اور جب وہ اس چہرے سے جو پاؤں کے نیچے ہے، بغور دیکھتا ہے تو شیاطین کی رو میں قبض کرتا ہے۔ یہ بھی مذکور ہے کہ فرشتہ اجل اس طرح دنیا کو الٹا پلٹا ہے جس طرح ایک انسان روپوں کو، اور اس کے (باقی حاشیہ ص ۱۹۱ پر)

باری پر بند ہو جائے گی)

مذکورہ بالا روایات کا مفہوم: مذکورہ بالا تفصیل کی واضح تاویز و تفسیر اور ان کی پیچیدگی بلکہ بوالعجبی جنہیں پہلی کوشش میں سمجھنا مشکل ہے، آسمانی حقائق کو انسانی زبان میں بیان کرنے کے بعد اہم امکان پر دلالت کرتی ہے۔ چونکہ انسانی تصور بہ یک وقت ایک شے کے مختلف پہلوؤں کو ملحوظ خاص جب ان کی لطافت اور پیچیدگی تضادات کی حامل ہو، اور جب وہ پیہم حرکت میں ہوں، غیر موزوں ہے۔ خلاصہ یہ ہے، کہ انسانی تصور، ان حقائق کا جو اس کی دسترس سے بالاتر ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۳ کا) جسم پر اتنی آنکھیں ہیں، جتنی کہ مخلوق ہے اور حسیب کوئی جاندار دنیا میں مرتا ہے، تو اس کے جسم پر ایک آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ نیز روایت میں ہے، کہ خدا نے عرش کے نیچے ایک درخت پیدا کیا ہے، جس کے پتے جانداروں کی تعداد کے برابر ہیں۔ جسے سدرۃ المنتہی کہتے ہیں۔ جب کسی آدمی کو مرنا ہوتا ہے، اور اس کی زندگی کے صرف چالیس دن رہ جاتے ہیں، تو اسی درخت کا ایک پتہ عزرائیل پر گر پڑتا ہے۔ فرشتے اسے مردہ تصور کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ابھی اسے دنیا میں چالیس دن اور رہنا ہے، چالیس کا یہ نمبر جو مختلف روایتی صورتوں میں، حالت بعد از موت کے بارے میں پایا جاتا ہے، حرف میم کے اعداد ہیں جس کے معنی علاوہ اور معنوں کے موت بھی ہیں۔ روایت کا متن، جس کا مصنف نے حوالہ دیا ہے، اور جسے اس نے مختلف عربی رسائل سے نقل کیا ہے، اور جس کا ترجمہ دستیاب نہیں، وہ ایک پیچیدہ بیانی اشاریت متعلق ہے جو اسلام اور غوثی سامی مزاج سے مخصوص ہے۔ فی الجملہ ایسی اشاریت کی جو روغنی تصاویر اور بتوں کی کمی کی تلافی کر دیتی ہے، ہندوؤں کی سی تہذیب میں جہاں متبرک مورتیاں اشاریتی زبان کی اہم خصوصیت بن گئی ہیں، کی کوئی اہمیت نہ ہوگی۔

ایک ٹوٹا پھوٹا، جامد، سادہ اور مبنی بر تضاد خیال ہی قائم کر سکتا ہے۔ یہ اس مفہوم کی ماورائیت ہے، جو طرزِ بیان کی فطری حدود کو یوں کہنا چاہیے، توڑ دیتی ہے۔ ایک آسمانی حقیقت کو بیان کرنا ایسا ہے، جیسے ایک تشبیہ کے ذریعے سے ایک نغمہ کی یا بہ خصوصیت مزید ایک کثیرالاصوات راگ کی وضاحت کی جائے۔ یا ایک اور تمثیل کے مطابق یوں کہنا چاہیے، کہ اس کی مثال ایسی ہے، جیسے کہ ایک سمندر کی موجوں کی غیر محدود طور پر منتشر اور مرکب حرکات کو ایک ایسے اندھے کے سامنے بیان کیا جائے جس نے سمندر کا شور کبھی نہیں سنا۔ جس چیز کی عظمت کو محدود اور کمزور وسائل سے بیان کیا جائے، اس میں، اس سے ایک طرف تو خاک کے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور دوسری طرف اس پر ہیبت کا ٹھپالگ جاتا ہے جس سے آسمانی ابعاد (حقائق) اور مادی شیا میں عدم مناسبت کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔

بعض ہندوانہ اصطلاحات کی وضاحت: سویم بھوہ

(Sayambhu) جو قائم بالذات ہے، اور برہما کے درمیان جو سونے کے انڈے سے پیدا ہوا، یقینی ہم آہنگی سے ہمیں پیغمبر اسلام کا مندرجہ ذیل قول سمجھنے کا موقع ملتا ہے، خدا ایک بادل (غمام) میں تھا، اس کے اوپر ہوا

لے خدا، اس لحاظ سے کہ وہ تخلیق کی تیاری کرتا ہے، صاف طور پر وجود باری سے، جس کے مقابلے میں عدم وجود، اشارتی رنگ میں عدم محض (عدم تعین) ہے، ہم آہنگ ہے، لیکن وجود باری کی نسبت سے ایک کمزور ہے، عدم تعین بھی ہے جیسا کہ مذکورہ حدیث میں ہے، یہ وہ اشارتی عدم ہے، جس سے خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے، یہ ایک لحاظ سے ایسا غیر متناہی فاصلہ ہے جو خالص وجود (خدا) کو امکانات ظہور سے علیحدہ کرتا ہے۔ بلاشبہ ہم ان امکانات کو کسی صورت میں بھی وجود باری کے اجزاء نہیں کہہ سکتے۔

تھی نہ نیچے، بعد اُس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا، فی الحقیقت خدا کی وہ روح جسے باب پیدائش میں *Ruah Elohim* کہا گیا ہے، اور جس نے پانی کی سطح پر حرکت کی، خدا ہے۔ لیکن یہ خدائی ظہور، یعنی پانی پر اس کے عرش سے بھی، مطابقت رکھتا ہے۔ ہندو نظریہ تخلیق کے رو سے، وہ خدا جو پانی پر چلتا ہے (نارائن) وہ صرف ایسا وجود (مستی) ہی نہیں، جو اپنے آپ کو پر و شار (*Purusha*) اور پراکرتی (*Prakriti*) آخر الذکر وجودی سے پانی پر دلالت کرتی ہے، میں بانٹ دیتا ہے، بلکہ ظہور یافتہ خدائی روح برہما بھی اس کا حصہ ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ نارائن نے سنہری انڈے کو پانی میں رکھ کر، پھر سے خود کو برہما کی طرح پانی سے پیدا کیا (برہما، ہمت کا مرکزی اور تخلیق کرنے والا رخ ہے) لیکن وشنو، (جو حفاظتی پہلو کا حامل ہے)، کو بھی اسی طرح نارائن کہتے ہیں، کیونکہ وہ خود بے پیکر ہے، اور رسمی ظہور کے پانی پر حرکت کرتا ہے، وشنو نارائن یا بہ تو سبب ہمت (پادھی) اس طریقے سے عظیم نارائن کے براہ راست یا اساسی نمود ہیں، جیسا کہ رسمی پانی، بے پیکر پانی کا عکس ہے۔ اس امر کا بالخصوص اس وقت خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ جب ہم عربی زبان میں عرش، روح اور نور کی بظاہر مختلف تعبیرات سے دوچار ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر العرش، روح اور نور کی طرح ایک حقیقی اور نمودی حقیقت ہے جس پر اس حیثیت میں، اس سطح کے علاوہ جس پر وہ اپنی توثیق کرتی ہے، آزادی سے غور کیا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ العرش بذاتہ، اور اپنی حقیقت کی سطح سے قطع نظر ایک درمیانی دیوار کی طرح ہے، جو عنصر اعظم (خدا) کو

اس کے عکس سے علیحدہ کرتی ہے، بلکہ یہ درمیانی دیوار بیک وقت ایک ایسا راستہ بھی ہے، جو نہ صرف خدا کی اصمیت کو چھپا دیتا ہے، بلکہ یہ اس کی وضاحت کر کے اسے الروح کے ذریعے منتقل کر دیتا ہے۔
 العرش اور پانی پر جس سطح سے بھی غور کیا جائے وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ فی الحقیقت کسی ایسی چیز کے بغیر، جو خدا کو اٹھا رکھے، العرش کے وجود کا کوئی جواز ہی نہیں۔ پانی کا تصور صرف اسی وقت ممکن ہے، جب اسے اپنے ماریوائی عنصر سے ایک بنیادی عدم تسلسل کی وجہ سے علیحدہ کر لیا جائے، اس کے بغیر وہ اس عنصر اول سے ہم وجود ہوگا۔

الروح اور النور: اس بنا پر الروح کو آفاقی وجود کے تمام مدارج میں، توحید کی توثیق قرار دینا بالکل جائز ہے۔ اور تھوڑے سے فرق سے یہی بات النور کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ الروح بالعموم ایک مرکز، ایک کرن، ایک نزول، ایک حضور یا ایک نفوذ ہے۔ جب کہ النور کی فطرت کو، خدائی ماہیت سے تمام ان تحفظات کے ساتھ، جو اس اصطلاح کے استعمال سے عائد ہوتی ہیں، واضح کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک عرش کا تعلق ہے، اس میں زیادہ تر جامعیت اور تکمیل کا پہلو پایا جاتا ہے۔ یہ وہ محیط ہے کہ الروح جس کا مرکز، اور النور مادہ ہے۔

آدم اور عیسیٰ علیہما السلام: اس سلسلے میں صرف ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ ایک حدیث کے رو سے حضرت عیسیٰ روح اللہ ہیں، اور اسی طرح ان کی انسانی حیثیت کے پیش نظر کہا گیا ہے، کہ

مسیح خدا کے یہاں آدم کی طرح ہے۔ رات مثلاً عیسیٰ عند اللہ کمثل
 ادم، خَلَقَهُ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۵۲ - ۵) عیسیٰ
 اور آدم در حقیقت، بغیر انسانی باپ کے موجود ہونے میں ہر دو برابر
 ہیں۔ دو توں بروج اللہ ہیں، اور اس سے ہم فرشتوں کے آدم کے
 سامنے سجدہ ریز ہونے کا مفہوم سمجھتے ہیں (۲ - ۳۲) جو خود نورانی
 اجسام ہیں۔ لیکن محیط ہیں واقع ہیں۔ جو اس لحاظ سے الروح کے تحت
 ہیں، جس میں اس کے کارکن چار بڑے فرشتے بھی شامل ہیں۔ ہمیں چاہیے
 کہ الروح کو عدد ایک سے، فرشتوں کو عدد دو سے اور آدم کو عدد
 تین سے تعبیر کریں۔ اس لحاظ سے تین کے مقابلے میں عدد دو توحید کے
 قریب تر ہے۔ لیکن آخر الذکر میں توحید موزوں اور مکمل طور پر، نہ کہ عدد
 دو کی طرح جزوی طور پر، عکس ریز ہوتی ہے، اور اسی طرح فرشتے، جو
 اپنی ماہیت کی بنا پر نور ہیں، اگرچہ آدم سے بہتر ہیں، مختلف خدائی
 اوصاف کی نمایندگی کرتے ہیں ان معنوں میں کہ ہر فرشتہ خدا کے ایک
 ہی رخ یا نام کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور دوسرے پہلوؤں سے ناواقف
 ہے۔ اور اگرچہ آدم اپنی ماہیت کی وجہ سے جو چکنی مٹی ہے، فرشتوں
 سے کمتر ہے، براہ راست خدا کی شکل پر بنایا گیا ہے۔ اور خدا کی مکمل توحید
 کی نمایندگی کرتا ہے۔ فرشتے العرش کے قریب رہتے ہیں، کیونکہ وہ
 اس کے نورانی مادے سے پیدا ہوئے ہیں۔ چونکہ مرکز پر الروح قابض
 ہے، فرشتے اس پاس اقامت پذیر ہیں۔ آدم علیہ السلام مٹی کا پتلا ہونے
 کی بنا پر العرش سے بہت دور ہیں۔ لیکن اسے اس مرکزی کرن میں، جو
 العرش سے نکلتی ہے اور عمودی محور کے آخر میں، جو مقام تنزیل ہے، رکھا گیا ہے۔

حب الہی کے دنیوی تلازمات

عشق الہی کا مفہوم: عشق الہی کے تصور سے، درست یا نادرست طور پر ایک ایسے جذبے کا خیال پیدا ہوتا ہے، جو کسی انسان ہی سے مربوط ہونا چاہیے، ایسا خیال بظاہر بے پیکر اور مآورائے ادراک خدائی اوصاف اور استغرائی محبت کی روحانی اور مافوق الفطرت حقیقت کی تقیض معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دراصل اس میں کوئی تناقض نہیں پہلی وجہ یہ ہے، کہ خدا انسان کے لیے موثر طور پر انسانی روپ دھار لیتا ہے۔ علاوہ ازیں، روحانیت، جس حد تک اس کا تعلق انسان سے ہے اس میں لازماً روح کا ایک موثر عنصر بھی شامل ہوتا ہے، خواہ اسے جو مقام اور جو کردار سپرد کیا گیا ہو۔ لیکن جب ہم خدا رجو واضع قوانین اور مہربان ہے، کے انسانی پہلو اور انسانی جذبات کے روحانی رخ سے قطع نظر کر لیتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں، کہ عشق الہی فی نفسہ نہ تو معروضی طور پر محدود ہے، موضوعی حیثیت میں، بالخصوص، مبنی بر جذباتیت ہے۔ پایان کار میں انجیل کے الفاظ (آسمانی سلطنت تمہارے اندر موجود ہے) کی تعبیل میں داخلی بعد کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ اصولی طور پر اس کا

۱۔ اس کا اطلاق بعینہ بدرجہ اتم پر بھی ہوتا ہے، جس میں بدرجہ اور عظیم بدرجہ ستواں عمل اور ضرورتاً ایک مخصوص خدا کا کردار ادا کرتے ہیں۔

مقتصد، خارجیت اور داخلیت یا دنیا اور خدا میں سے ایک کو ترجیح دینا ہے، خارجی بعد (دنیا) تعدد و اشیا، انتشار، بے ثباتی اور نیز تلازمًا پابندی (تحدید) خود غرضانہ دباؤ، اور سنگ دلی کی دنیا ہے، اس کے برعکس داخلی دنیا اتحاد، اجتماع، ثبات نیز متلازمًا غیر محدود دیت روحانی وسعت اور نرم دلی کی دنیا ہے۔ اس بنا پر عشق الہی سے اہمیت اور رجحان میں، اصولی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، جو ایک اساسی اور فطری تحریک کو جو ہماری مردود فطرت کی وجہ سے غلط راہ پر چل نکلتی ہے، پلٹ دیتا ہے۔ مزید آں، اس تبدیلی یا انقلاب کو، روحانی محبت کے مضبوط پتھو کھٹے میں باقاعدہ تروتازہ رکھنا پڑتا ہے، کیونکہ، انا، کا زور و طاقت ہر وقت موجود رہتا ہے، اور داخلی تحریک دنیوی اشیا سے علیحدگی کا تقاضا کرتی ہے۔

عشق الہی کی علامت: جو انسان خدا سے محبت کرتا ہے، وہ توحید پرست ہو، یا بدھ کا پیروکار، اساسی طور پر وہ ایسا شخص ہوتا ہے، جو مملکتِ دل میں بستا ہے، یا مملکتِ دل کی طرف صحیح سمت کا تئیں کر لیتا ہے۔ اس صورتِ حال یا وضع میں حرکت اور عدم حرکت ہر دو پاٹی چاتی ہیں۔ روحانی سکون (عدمِ حرکت) دنیوی اشیا کی غیر مختتم حرکت کی نفیض ہے۔ جب کہ اس کے برعکس روحانی حرکت، روح کے فطری جہود (جو روح کی سختی کا ایک پہلو ہے) کی ضد ہے۔

عشق الہی کا تقاضا :- عشق الہی نہ صرف اس امر کا متقاضی ہے کہ انسان خارجی دنیا سے قطعاً آزاد ہو، یا اس کے بیرونی اثرات کو قبول کرنے سے انکار کر دے، اور نیز اس عالم میں اس لحاظ سے کہ وہ مملکتِ دل کا آئینہ ہے، اندر خود ان اشیا کو ترجیح دے، جو داخلیت کا ظہور ہوں۔ بالفاظ دیگر مطلب یہ ہے کہ عشق الہی اپنے آپ کو، ان اشیا میں جو اس کا اشارہ یہ (سمبل) یا وسیلہ اظہار ہیں، منعکس کرتا ہے، اور جو اس حقیقت کی بنا پر کہہ سکتے ہیں، کہ داخلیت کو خارجیت میں پھیلا دیتا ہے، یہ تو سب اس بنا پر زیادہ درست اور معقول معلوم ہوتی ہے، کہ خدا سے باہر کوئی چیز موجود نہیں، اور اس بنا پر خارجیت صرف ایک دکھاوا ہے۔

عشق الہی کی ترجیحات :- اس بنا پر ایک روحانی آدمی، فطرتاً ہیچر کی بے داغ ووشیزگی کو انسانی کارناموں پر ترجیح دینا پسند کرتا ہے، لیکن وہ مقدس مقامات کو بھی پسند کرتا ہے۔ کیونکہ انسانی کارناموں میں، ایک مقدس مقام، خدائیت کا حامل ہوتا ہے۔ گویا فطرت کی دوشیزگی نے، تمام ان اشیا میں جو خدائی عکس ہیں، خود کو انسانی ہنر کے اس چوکھٹے میں نمایاں کر دیا ہے، اور اس طرح سے آخر الذکر کو اٹھا کر خدائی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ اس طرح سے بے داغ فطرت اور مقدس ہنر کو الفا (ابتدائی حرف) او میکا (آخری حرف) سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، جو ارضی بہشت اور آسمانی بیت المقدس کی طرح امدادی رنگ میں ایک دوسرے کا مقابلہ کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر داخلیت کو خارجیت میں پیش کرتا ہے، اور اس آدمی کی، جو ان علامات کو

سمجھتا ہے داخلیت کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔

حصول روحانیت کا مقصد اکثر اہل مذاہب کا خیال ہے کہ بے داغ فطرت کے حسن، اشاریت (سمبل ازم) اور مقدس فن سے ہیں صرف ایک معقول قسم کا اطمینان حاصل ہوتا ہے لیکن درحقیقت ایسا اخلاق پرستانہ خیال نہ تو حقیقتِ اثبات سے پورا پورا انصاف کرتا ہے، اور نہ مظاہر فطرت کی مابعد الطبعیاتی شفافیت کو قابل غور ہی گردانتا ہے۔ بلکہ بنیادی طور پر صرف ایک جذباتی موضوعیت کو بیان کرتا ہے۔ آسمانی فیضان کی دنیوی صورتوں میں یکم و بیش بھیجانی قسم کی تشفی کے علاوہ اور بہت کچھ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں، خدائی نمونے کا کچھ حصہ جسے وہ حسن اور سچائی کی صورت میں نمایاں کرتے ہیں، بھی پایا جاتا ہے۔ وہ داخلیت کو خارجیت میں منتقل کرنے کے وصف سے خارجیت کو داخلیت میں بدلنے کی جو صلہ افزائی کرتے ہیں۔ اور اس طرح الہام اور اوتار کے اس عمل کا کھوج لگاتے ہیں، جہاں نیچے اترنے کا مقصد اوپر اٹھانا اور متحد کرنے کی غرض سے تنوع پیدا کرنا، اور خدائی اوصاف حاصل کرنے کے لیے انسانی خوبیوں کا اکتساب کرنا ہوتا ہے۔

۱۔ صرف اس خیال کی بے پناہ کمی ہی، کسی فن کو دھندلا (غیر شفاف) کرنے کی وضاحت کر سکتی ہے (یعنی وہ ہر قسم کی شفافیت اور کیمیا سازی کے وصف سے محروم ہے۔ جیسا کہ نشاۃ ثانیہ اور یورپی تمدن کا طرزِ آرائش، ہم عہد حاضر کی کج روی کا ذکر نہیں کرتے، جس کی جہنمی ظاہریت معقول تشفی کی ذیل میں نہیں آتی۔ بلکہ اسے تباہی کتنا زیادہ موزوں ہوگا۔

مقدس افراد کی رفاقت: فطرت اور مقدس مقامات کی محبت
 پر پاکیزہ سیرت افراد کی محبت کا اضافہ کیا جانا چاہیے اور ضرور کیا جانا
 چاہیے، جس طرح عبادت گاہوں کی محبت، ہوانسانی ہاتھوں سے بنائی جاتی
 ہیں انسانی عمارات سے بیزاری کی تلافی کرتی ہیں اسی طرح
 مقدس لوگوں کی محبت اور یوں اجتماعییت کی خواہش
 انسانی سوسائٹی کی کمی کی تلافی کر دیتی ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح مقدس
 مقام، ان معنوں میں کہ وہ اساساً خدائی عمل ہے، ایک قدرتی تعمیر
 ہے، اسی طرح تبارک الدنیا افراد کا اجتماع، روحانی اجتماعییت ہے، کیونکہ۔
 روحانیت واضح طور پر، شفاف داخلیت کے رجحان کا نام ہے۔

روحانی رفاقت کی توسیع: بے داغ فطرت اللہ کا فن ہے۔
 اور متبرک فن جسے انسان مکمل کرتا ہے، اسی خدائی سرچشمے سے ظہور
 پذیر ہوتا ہے۔ تنہائی داخلیت کا دروازہ ہے، اور روحانی رفاقت،
 جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، ایک اجتماعی تنہائی ہے، اور ایک طرح کی
 ایسی داخلیت ہے جس کا دار و مدار دو طرفہ اثرات پر ہے۔ اس سے ثابت
 ہوتا ہے کہ روحانی رویے دراصل ہرگز سلبی مجبوری یا تعصب کا نام
 نہیں۔ اور یہ ہمیشہ اپنی متناقض سطح پر عملی صورت اختیار کرتے ہیں جس
 کا مطلب یہ ہے، کہ اساساً ہر گاؤں اور ہر قصبہ حسب معمول ایک مقدس

لحمہند واسے سنگ کہتے ہیں۔ اس لفظ کے معنی رفاقت ہے جس میں ترقی کا وصف مست پایا
 لے مقدس لباس کی وہی حیثیت ہے، جو مقدس مقام کی ہے۔ اور مقدس عریانی کی حیثیت
 بے داغ فطرت کی سی ہے، یہاں اس امر کا اضافہ کرنا پڑتا ہے، کہ اکثر روایتی تمدنوں
 میں لباس کو کم و بیش تقدس حاصل رہا ہے۔

مقام کی توسیع ہے، اور اسے ایسا ہونا ہی چاہیے، اور اسی طرح ہر انسانی اجتماع معمولاً ایک روحانی سوسائٹی ہے، اور اس بنا پر اسے داخلی تجا کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اجتماعی تنہائی کو بروئے کار لانا چاہیے۔

داخلیت دو طرح کی ہے، یہ ضروری ہے (اور بالکل واضح) کہ اس وصف داخلیت کے درمیان جو کسی خاص مظہر قدرت سے مختص ہو، اور اس داخلیت کے جو تمام اشیائے عالم سے متعلق ہو، فرق کیا جائے، پہلا نقطہ خیال معروضی ہے، اور دوسرا موضوعی۔ لیکن دونوں

زاویہ ہائے نگاہ کے بغیر چارہ نہیں۔ اس سے زیادہ غلط بات اور کوئی نہیں، کہ تمام اشیاء اس دلیل کی بنا پر کہ صرف روح (جو ہر ہی قابل لحاظ ہے، اور اشیاء کے اوصاف میں نہ دلیل ہے نہ تاثیر) ہر لحاظ سے ایک ہی قیمت کی حامل ہیں۔ حقیقتاً یہ ضروری ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، ایسی اشیاء کا انتخاب کیا جائے، جو عشق الہی سے مطابقت رکھتی ہوں، اور پھر یہ دوسرا پہلو ہے (اس سیاق میں، جو کچھ تقدیر ہم پر تھوپتی ہے، اسے (محبت کو) عملی شکل دی جائے۔ معروضی امتیاز کی بنا پر اور اس نقطہ خیال میں کسی الجھاؤ کے بغیر، انسان ہمیشہ (خدا سے) اتحاد اور امتزاج کے ذریعے ایک ماورائے ادراک عدم امتیاز کو پالیتا ہے۔ اس معروضی اساس کے بغیر، بے اغنائی، ایک منافقانہ اور احمقانہ نمود کے بغیر اور کچھ نہیں۔ مروجہ عدم تکمیل، جھوٹی

لہذا یہی وجہ ہے، کہ اسلام کی خواہش ہے، کہ ہر آدمی قوم کا مذہبی رہنما بن جائے، اور ہر گھر مسجد کی صورت اختیار کرے۔ چنانچہ معاشرتی زندگی کے ہر پہلو کو مذہب میں ڈال دیتا ہے۔ اور خالص دنیاوی عنصر کی کوئی گنجائش نہیں رہنے دیتا۔

عقل سے بہتر ہے۔

عالم مظہر خدا ہے: مذکورہ بالا نظریے کا حل، بنیادی طور پر دنیا کے مثبت پہلو کے اس تصور میں پایا ہے، کہ تمام عالم خدا کا مظہر ہے (فطرت، مظہر خداوندی ہے) اور اسی طرح مقدس مقام اور سب سے بڑھ کر یہی حال ہے، اس انسان کا، جو ان دو فضاؤں کا زندہ اور مرکزی کردار ہے لیکن اس سیاق میں انسان سے مراد، روحانی انسان ہے، جو بے داغ فطرت کی سی مخلوق اور مقدس مقام کی طرح یا عام عباداتی دعاؤں کی طرح الہام ربانی ہے۔ ایک غلط قسم کی روحانیت کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے، کہ وہ خالص روح کے نام پر یا تادریست

لے تمام مغالطہ آمیز تشریحات سے ہمیں ہندو ازم کے موضوع میں واسطہ پڑتا ہے، ان کی وجہ یہ ہے، کہ ہم بھول جاتے ہیں کہ ہندو ازم لازماً ایک ماحول (سوسائٹی) کا نام ہے۔ اور عہدِ حاضر کے ہندو سب سے پہلے اس حقیقت کو بھلا بیٹھے ہیں۔ اور اس سلسلے میں ان کی ناواقفیت عہدِ حاضر کی روح کے اسلحہ خانے کا ایک جزو ہے۔ نیکیوں پر عمل کے بارے میں بھی یہی راہیہ صلیبی آتی ہے، شرعی شکر چار یہ یقیناً اس لفظ کے محدو معنوں کے رو سے معلم اخلاق نہ تھا، بلکہ وہ انتہائی ممکن درجے کے ضروری اخلاق کا جامع تھا، وہ یقیناً بڑا حیران ہوتا، اگر اس کے سامنے کسی ایسے شخص کو پیش کیا جاتا، جو اخلاق فاضلہ کو بر بنائے فراست ناپسند کرتا، اخلاق انسان کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور وید کا خطاب ایک انسان سے نہیں، بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔

یہ بات سب کو معلوم ہے، کہ پادری ڈی ارس، یعنی مفلسوں کے مفلس (باقی حاشیہ ۲ پر)

طور پر سمجھئے ہوئے فقر کے مسلک کے پردے میں اپنے ماحول سے بیزار
کا اظہار کرے۔

عبادت اور معاد: روایتی تہذیبوں میں کوئی چیز بھی عبادت اور
معاد کے ماحول سے باہر نہیں ہوتی، اور کوئی دنیوی ثقافت، اس
چوکھٹے یا اجتماعی خواب کو پریشان نہیں کر سکتی۔ بلاشبہ دنیوی عنصر
چپکے چپکے ہر جگہ اپنا مقام بنا لیتا ہے، اور کئی طرح کی جڑ دہمی خرابیاں
پیدا کرنے کا موجب بنتا ہے، لیکن مقدس چوکھٹا ان رجحانات کے اثر
کو باطل کر دیتا ہے، اور عام فضا کو ابتر ہونے اور اصل شکل بدلنے
سے روک دیتا ہے۔

انسان اور جنسیت: حسب تعریف انسان ایک مرکب ہے۔
یعنی اس میں ہر چیز پائی جاتی ہے۔ نتیجتاً ماحول سے اس کے روابط اصولی
طور پر کسی حد تک ان اشیاء سے متجانس ہوتے ہیں، خواہ وہ بذات خود
کتنی ہی اہم کیوں نہ ہوں۔ انسان صرف انفرادی حیثیت ہی سے
نہیں، بلکہ (اگرچہ بہ انداز مختلف) مرد و عورت کا ہونا ہونے کے
لحاظ سے بھی ایک مرکب (امتزاج) ہے (یعنی اساسی نرمادہ کی دو
قطبیت) عام حالات میں زناشوئی تعلقات میں، بے داغ فطرت،
مقدس مقام اور روحانی رفاقت کے عناصر کا امتزاج پایا جاتا ہے،
کیونکہ خود انسان ان تین عناصر کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ جنسیت کو بر بنائے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۷ کا) نے اپنے چرچ کی آرائش میں حد درجے کی احتیاط برتی، اور

خود کو ہر چیز سے محروم کر دیا، اور اس کی نظریں خدا کے گھر سے زیادہ قیمتی چیز
اور کوئی نہ تھیں۔

پرہیز گاری اس کے خارجی پہلو کے پیش نظر مسترد کیا جاسکتا ہے، تو اسی طرح اسے (جنسیت کو) داخلیت کی خوبی کی وجہ سے، جو اصولاً اس میں پائی جاتی ہے اور جو انسان میں بحیثیت فرد اور نیز بحیثیت جفت کے موزوں معلوم ہوتی ہے اسے عشق الہی میں استغراق سے اپنایا بھی جاسکتا ہے۔

حضور اکرم کی ایک حدیث: ایک مشہور حدیث کے رو سے پیغمبر اسلام نے تین اشیا عورت، خوشبو اور نماز کو قابل التفات گردانا، یہ اشاریت ہمیں اس امر کی بابت کہ خارجی محبت، داخلی محبت کی صداقت بازگشت ہے، ایک مختصر سی دلیل فراہم کرتی ہے۔ عورت جو اپنی ذات میں بے داغ فطرت، تقدس اور روحانی رفاقت کی جامع ہے،

لے شادی کے تقدس کا دار و مدار اسی بات پر ہے۔ اور مسلمانوں کے یہاں شادی نصف دین ہے یہ وہ تصور ہے، جو ایک لحاظ سے ہر مقدس چیز کی طرح اخلاقی دنیا کی حیاتیاتی افادیت سے ماورا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے، دنیا کی گستاخانہ جنسی بے ماہ روی کے قطعاً خلاف ہے۔ یہ ناپاکی کا وہ عنصر ہے جو زنا کو روح القدس کے خلاف گناہ قرار دیتا ہے۔ کیونکہ آپ کو بلا وجہ اور سطحی طور پر دیوتا سمجھ لینا ایسا غاصبانہ قبضہ ہے، جسے ہم روحانی خودکشی کہہ سکتے ہیں۔ جہاں تک فی نفسہ شادی کی متبرک حیثیت کا تعلق ہے، یہ خیال پیش نظر رہنا چاہیے۔ کہ تو اسے اسی لیے پیدا کیا گیا تھا، کہ انسان کو تنہا رکھنا بہتر نہیں خیال کیا گیا۔ اور نیز جیسا کہ باب پیدائش میں ہے، میں اسے ایک ساتھی دوں گا اسی طرح حضرت سلیمان کا گیت، افادی اخلاقیات سے مختلف سطح پر واقع ہے، جو معاشرتی لحاظ سے کافی ہے، گو انسانی اور روحانی لحاظ سے ایسا نہیں۔

مرد کے لیے از بس دل فریب چیز ہے اور وہ اپنے اس عظیم ترین صفت کی بنا پر خدائے رحیم کا رسمی خاکہ اور خارج میں غیر متناہی داخلیت کی توسیع ہے، اور اس لحاظ سے وہ نیم مقدسانہ اور آزادی بخش کردار اپنا لیتی ہے۔ رہا خوشبو کا معاملہ وہ ایسے اوصاف یا ایسے حسن کی نمائندگی کرتی ہے، جو موسیقی کی طرح بے پیکر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے، کہ داخلیت کے رسمی پھیلاؤ کے پہلو بہ پہلو ایک امدادی پھیلاؤ بھی پایا جاتا ہے جو مرئی اور محسوس اوصاف کا حامل نہیں ہوتا، بلکہ اس کا دار و مدار سننے اور سونگھنے پر ہوتا ہے خوشبو خاموش موسیقی ہے۔

نماز کا مقصد: رہی نماز، یعنی حدیث میں مذکور تیسرا عنصر اس کا کردار واضح طور پر خارج کو داخل کی طرف رہ نمائی کرنا ہے، اور یہ بیک وقت خارجی عالم کے مادی عناصر کی قلبی ماہیت کر کے اسے تقدس عطا کر دیتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تشریف جو رسول کریم کی حدیث میں پائی جاتی ہے، وہ ایک حیران کن استبدادیت اور دہشت انگیز نفسانیت کی بجائے جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، جنہیں مشرقی اشاریت کا بالعموم اور اسلامی تناظر کا بالخصوص کوئی اندازہ نہیں) ہمارے سامنے ایسا نظریہ پیش کرتی ہے، جو مکمل طور پر متجانس ہے، جو بلاشبہ اخلاقی یا راہبانہ متبادلات پر مبنی نہیں۔

لے اصول: خدا تک رسائی کے لیے دنیا کو مسترد کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ آخر الذکر ہمیں مختلف طریقوں سے خدا سے دور لے جاتی ہے، ہر تباہی اور حضرت عیسیٰ اس تناظر کا زندہ نمونہ تھے۔

بلکہ جس کا دار و مدار اشیا کی مابعد الطبعیاتی شفافیت پر ہے، ہم اس تثلیث کے تین عناصر کی حقیقت کو ان نظریات کی امداد مزید واضح کرتے ہیں، جو بہ ترتیب ذیل مذکور ہیں (حسن، محبت اور تقدس) یہ حسن اور محبت ہی ہیں، جو داخل کو خارج کی دنیا میں منعکس کرتے ہیں۔ اور یہ تقدس ہے یا مقدس، جو دونوں سمتوں میں، خارجی اور داخلی سطح پر پل کا کام دیتا ہے۔

حسن اور عشق: ایک حدیث میں مذکور ہے، کہ ہر خوبصورت چیز کا منبع حسن خداوندی ہے۔ مسلمان حسن اور عشق میں باہم تعلق کی بنیے نامل لے ہر وہ چیز جو مثبت اور فطری اوصاف کی حامل ہوتی ہے وہ اصولاً حقیقتاً نہ سی روحانیت کے بلند ترین درجے سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس لیے ممکن ہے، کہ وہ استغراق یا حصول مقصد سے متعلق امداد اور تائید کا کردار اپنا لے۔ بالفاظ دیگر کوئی فطری چیز فی ذاتہ ہمیں خدا سے دور نہیں لے جاتی۔ ہاں ہمارا اپنا رویہ اسے یہ کردار اپنا لینے پر مجبور کر دیتا ہے۔ کرشن ہمارا ج اور پیغمبر اسلام اس کا زندہ نمونہ تھے۔

۱۱ تقدس حسن اور محبت کی تثلیث قرآن حکیم کی اس آیت (بسم اللہ الرحمن الرحیم) میں موجود جس سے تیز کا ابتدا کی جاتی ہے، اس اللہ کے نام سے جو غیر متناہی طور پر رحیم

اور غیر متناہی طور پر رحیم ہے، صفاتی نام رحمان میں ذاتی ضیا بار مسرت یا حسن اور

رحیم میں عملی نیکی پائی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر خدا ذاتی طور پر اپنے حسن سے مخلوق

ہوتا ہے۔ دنیا کو اپنے حسن ضیا بار سے پیدا کیا ہے وہ مخلوق کو عمل محبت سے

تقویت پہنچاتا ہے، کھلاتا پلاتا ہے۔ انہیں روشنی دیتا ہے اور حفاظت کرتا

ہے۔ اس کا جمال، اس کی محبت کا حامل ہے، و برعکس۔ اور یہ دونوں صفات اس

کے تقدس میں باہم متحد اور ناقابل تبدیلی ہیں۔

توثیق کرتے ہیں۔ اور ان دو عناصر کو جو ان کے خیال میں ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے میں کسی رغبت کا اظہار نہیں کرتے۔ جو شخص حسن کا نام لیتا ہے، وہ عشق کا نام بھی لیتا ہے و برعکس۔ جب کہ عیسائیوں کے یہاں روحانی محبت (سوائے اولو المعزمانہ اسراریت اور اس کی توسیعات کے) بلا شرکت غیرے قربانی سے منسلک ہے۔ مذکورہ بالا حدیث بہ اقترا این حدیث ذیل را اللہ جمیل و محب الجمال، عشق الہی کے تمام دنیوی تلازمات پر حاوی ہے، اور یہ مظاہر قدرت کے مابعد الطبعیاتی شفافیت کا نظریہ ہے۔

اسلام اور حسن: اسلام میں حسن یا تناسب کے اس خیال کو اس کی تمام ہم آہنگیوں اور موزونیتوں سمیت، وسیع ترین ممکن خصوصیت

لے بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حسن اور محبت کا تعلق خالصتاً فطری ہے، اور اس بنا پر ان کا روحانیت سے کوئی جوڑ نہیں۔ گویا یہ اس حقیقت سے چشم پوشی کے مترادف ہے کہ مافوق الطبعیت اشیا میں ایک مثبت اور فطری رشتہ مستحکم طور پر پایا جاتا ہے اور انسان کی روحانی اقدار اور عبادت گزارانہ انداز عمل میں آخر الذکر کے اوصاف پر حاوی ہے۔ عوام کی قابل فہم سطح پر، دو نظام ہائے صداقت کے مابین، جن میں سے ایک روحانی اور دوسرا الکیمیائی (انقلابی) ہے، ایک طرح سے دور از کار گفتگو ہے۔ اس امر پر مزید زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ کم از کم اخلاقی سطح پر مشرق و مغرب کے درمیان یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس سلسلے میں یہ اضافہ ضروری ہے، کہ تمام عام پسند عقائد، عملاً و اصولاً انکسار کو فراست کا اور قابلیت کو حسن کا مقام دیتے ہیں۔ گویا یہ ناقابل تفسیح متبادل ہیں۔

حاصل ہے۔ قرآن میں بارہا آیا ہے، (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی) خدا کے نام بہت عمدہ ہیں، اور نیکیوں کو حُسْنٰی کا نام دیا گیا ہے۔ روحانی طور پر عورتیں اور خوشبوئیں اشکال ہیں اور اوصاف۔ یعنی یہ ایسے حقائق ہیں جو بیک وقت توسیع بخش اور مفید ہیں۔ اور نیز یہ ایسی قدریں ہیں، جنہیں یہ حقائق جہنم دیتے ہیں، اور جو ہمارے اندرونی اوصاف سے ملتی جلتی ہیں۔

ذکر الہی کی اہمیت: رسول اکرم سے مروی ہے، کہ ذکر خدا کے بغیر دنیا کی ہر چیز قابل نفرت ہے یہ وہ قول ہے، کہ نہ صرف تنزیہی نقطہ نظر، بلکہ تشبیہی زاویہ نگاہ سے بھی، اس کی وضاحت ضروری ہے۔ یعنی ذکر خدا نہ صرف ایسی داخلیت ہے، جو تمثیلات اور تشبیہات سے خالی ہے، بلکہ یہ آیات عالم میں اللہ کی ذات کا ادراک بھی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اشیائے عالم اس لحاظ سے کہ وہ خالصتاً خارج ذات باری ہیں، یا خارجی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں قابل نفرت یا فتا ہیں لیکن اس حیثیت سے قابل نفرت نہیں کہ وہ ذکر خدا کو قوت سے فعل میں لاتی ہیں، اور اس عظیم نمونے کی (جو

۱۔ اسلام کی توحیدی صداقت بروئے قرآن سینے کو کھولتی ہے، جب کہ باطل اسے سیکڑتا ہے۔ باطل مصیبت اور شور و غوغا کا سبب ہوتا ہے، اور صدا دار السلام ہے۔ نیز صداقت حسین اور پرسکون ہے۔

۲۔ قرآن: کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ: (۱۸: ۸۸)

داخلیت اور خدائی حقیقت میں پایا جاتا ہے، نمائش کرتی ہیں۔ اور تمام وہ دنیوی اشیا جو ہمیں گھیرے ہوئی ہیں، اور جو ہمارے عشق الہی کے تلامذات یا ہمارے داخلی ابعاد کے انتخاب کا باعث بنتی ہیں، وہ بیک وقت اس محبت سے جو خدا کو ہم سے ہے متلازم ہیں، یا اس آسمانی بادشاہت کا جو ہمارے اندر ہے، ایک امید افزا پیغام ہیں۔

ایک اعتراض اور جواب: یہ خیالات، یا بالفاظ سادہ عشق الہی کا تصور، ہمیں اس سے ایک مربوط سوال (یعنی ذرا سی بار سی سے ہماری محبت) کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ الہامی کتابوں میں خدا کو مردانہ صفات سے متصف کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور کسی طرح ایک انسان (مرد) اپنے جذبات محبت کو، جو فطرتاً غور پر مرکوز ہوتے ہیں، ایک ایسے خدا سے، جو بظاہر ہر قسم کی نسوانیت سے مبرا ہے، منسوب کر سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سامانی توحیدی مذاہب میں خدا سے مردانہ صفات کا انتساب

لے سات آسمان اور زمین اور جو لوگ ان میں بستے ہیں، خدا کی حمد کہتے ہیں، اور کوئی مخلوق ایسی نہیں، جو خدا کی حمد نہ کہتی ہو۔ لیکن تم اسے نہیں سمجھ سکتے۔ (۱۷: ۲۰) نیز ارشاد ہے، اور وعد اس کی تعریف کرتا ہے (۱۳: ۱۳) کیا وہ ان چیزوں کو نہیں دیکھتے، جو خدا نے پیدا کیں، کس طرح چیزوں کے سایے دائیں سے بائیں کو پھرتے ہیں، خدا کو سجدہ کرتے اور اظہار عبودیت کرتے ہیں (۱۶: ۲۸) خدا کے نہایت عمدہ نام ہیں۔ آسمان اور زمین میں ہر چیز اس کی حمد کہتی ہے۔ (۲۷: ۵۹) لکھ یہ واضح طور پر وہی ہے، جسے تھوڑی سی تبدیلی سے یوں بیان کیا گیا ہے: خدا نے عورتوں اور خوشبوؤں کو میری محبت کے قابل بنایا۔

اس امر پر دلالت نہیں کرتا۔ کہ امکانی طور پر خدائی صفات میں نسوانی
 اوصاف کی شمولیت نہیں ہو سکتی۔ (کیونکہ یہ ناقابل تصور ہے) لیکن
 محض یہ خیال کہ خدا کلی ہے جزئی نہیں، اور ایک مرد آدمی میں بالوضاحت
 اس کلی کی تمثیل موجود ہے، اس بنا پر اسے عورت پر فوقیت حاصل
 ہے۔ (یہ فوقیت بعض صورتوں میں اضافی ہے، یا اس کا وجود ہی نہیں
 ہے) لیکن اس امر کا جاننا ضروری ہے کہ مرد میں کلی کا تحقق اس
 طرح نہیں، جس طرح ذات باری میں ہے اور نیز یہ کہ عورت غیر
 مشروط معنوں میں جزئی نہیں۔ کیونکہ مرد اور عورت، انسانیت میں
 برابر ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے کی فطرت میں حصہ دار ہیں۔
 خدا ہر دو اصناف کا جامع ہے: اگر ہر جنس (مرد و عورت) کو
 ایک ایک قطب فرض کر لیا جائے، تو خدا نہ مرد ہو گا نہ عورت، بلکہ
 خدا کو ان دو باہم و گراں امدادی قطبوں میں سے ایک قطب قرار دینا
 زبان کی غلطی ہوگی لیکن اگر اس کے برعکس ہر صنف ایک کاملیت کی نمایندگی کرتی ہے تو
 لازماً خدا دونوں (اصناف) کے خصوصی اوصاف کا جامع ہوگا۔ یہ فاعلی کا ملیت
 ہوگی، جسے ہر حالت میں انفعالی کاملیت پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔
 کوئی اسے پسند کرے یا نہ، عیسائیت میں جناب مریم عملاً ہر قسم کی مذہبی
 احتیاط کے باوجود خدا کے نسوانی رخ کا کردار ادا کرتی ہیں۔ یہ خیال
 (صنف کے خیال میں) باعث الزام ہونے کی بجائے اس کی نظر میں
 برعکس اثریں، مثبت مفہوم کا حامل ہے۔ اسلام میں کبھی تو یہ کہا جاتا
 ہے کہ مرد خدا کے متعلق نسوانی کردار اپنالیتا ہے۔ لیکن ایک دوسرے
 تراویہ نگاہ سے، اسمائے الہی کا نظریہ اس امر پر دلالت کرتا ہے، کہ خدا
 تمام قابل تصور صفات کا جامع ہے، اور اگر ہم کسی مکمل عورت میں

ایکے اوصاف کا مشاہدہ کریں، جو اسے زیب دیتے ہوں، تو وہ صرف اسی صورت میں ان سے متصف قرار دی جاسکتی ہے، جب کہ ہم ان ہی ملتی جلتی صفات الہی کی صدا کے بازگشت کہیں۔

ایک پارسا کے اوصاف: جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کہ خدا سے محبت کرنے والا ایک بہرہیزگار محبت کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اور کم از کم ایک خاص انداز میں، قدرت کے آئینے سے، یعنی بے داغ فطرت سے بھی محبت کرتا ہے، ہر چند وہ اس سے خصوصی طور پر محبت نہیں کرتا۔

کیونکہ وہ اصولاً ان مقدس مقامات سے، جنہیں انسانی ہاتھوں نے بنایا ہے، بھی محبت کرتا ہے، اسی طرح وہ صرف فطرت کی تنہائی اور عبادت گاہوں سے محبت نہیں کرتا۔ بلکہ وہ نیکو کار لوگوں کی رفاقت کو بھی، یعنی ان لوگوں کو، جن کا رجحان داخلیت کی طرف ہے، اور جنہوں نے، داخلی خدائی بُعد میں مضبوطی سے پنچے گاڑ رکھے ہیں، بھی پسند کرتا ہے۔ بہر حال اس قول کا کہ انسان ایک مرکب ہے، یہ مطلب ہے، کہ وہ ہر چیز کو اپنے اندر لیے پھرتا ہے، مثلاً بے داغ فطرت، دل کی پاکیزگی میں، مقدر میں مقام، پاکیزہ دل اور یاد خدا میں، اور خدا رسید لوگوں کی رفاقت، صداقت اور اس کی بلند خیالی میں پائی جاتی ہے، بہ الفاظ دیگر، جس حد تک کہ انسان اس امر سے آگاہ ہے، کہ اس کا ارضی ماحول خدائی مظہر ہے، وہ مجبور ہے، کہ اس کا عکس اپنے ذہن میں مشاہدہ کرے، کیونکہ ایک صوفی کے نزدیک، ایک پسندیدہ ماحول میں دنیاوی وابستگی کی کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس کا کردار ایک روحانی طہارت کا سا ہے، جو منفی بھی ہے اور مثبت بھی، منفی ان معنوں میں، کہ

وہ تکلیف دہ اور انتشار انگیز عوامل کو آخری حد تک بے اثر بنا دیتا ہے
یا بالکل ختم کر دیتا ہے اور مثبت اس لحاظ سے کہ وہ روح کو تسکین بخش
عوامل سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دیتا ہے، اور اس داخلیت کی
بوصاف اور پاکیزہ ماحول پیش کرتی ہے، پشت پناہ بنتا ہے، اور اس
میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں، کہ صرف داخلی حقیقت ہی کو اس
رائے کی اہم شرط قرار دیا جاسکتا ہے۔

عشق الہی کے تلائمات کی اقسام: بالآخر، عشق الہی کے
تلائمات کو لازماً دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اول وہ ہیں، جو دنیا و دہ ترخاری، فطری اور اتفاقی ہوتے ہیں، یعنی وہ
ترجیحات جو حقیقی اور نیم الوہی اقدار کے مطابق ہیں جن کا ذکر پہلے
آچکا ہے، اور دوم جو داخلی، اپنی کمالیت میں مافوق الطبیعت اور
فاعلی حیثیت رکھتے ہیں، یعنی اساسی اور فیصلہ کن نیکیاں، یا صرف نیکی

۱۔ یہ بات بھی ضرور کہنا چاہیے، کہ ایسی دنیا میں، جو منافقانہ فرشتہ سیرتی میں ڈوبی
ہوئی ہے بہت سے ظاہری معمولات ایسی روحانی اہمیت اختیار کر لیتے ہیں جو
انہیں پہلے حاصل نہ تھے ایک روایتی تمدن میں اشاریت اور حسن ہر جگہ پایا جاتا
ہے، اور اسی طرح فراست اور صداقت بھی۔ بہر حال ایک موزوں ماحول کا
سوال بہ تمامہ، اس جغرافیہ سے جسے مقدس کہتے ہیں، مربوط ہے۔ ایک پارسا
آدمی کو ایک خاص انداز میں، کسی دریا، پہاڑ یا عبادت گاہ سے منسوب
کیا جاسکتا ہے، سری رامنا ہمارے اروناسیلا پہاڑ

Arunachala

کا جو شوکی زمینی قیام گاہ اور ظہور ہے، تقریباً حلول تھا۔

بملاحظہ نیکی کے،

نیکی کی اقسام: نیکی (حسن عمل) جو عشق الہی کا عملی نتیجہ ہے، یا ساکن (انفعالی) ہوگا، یا متحرک (فاعلی) ہوگا، پہلی صورت کا نتیجہ، رضا بہ قضا، شکر گزاری، قناعت، صبر اور تندہ کار ہوگا، یہ صورت دیگر تکمیل ذات، امید، اعتماد، فیاضی اور جوش و خروش اس کا ثمرہ ہوگا، اس سے نیکی (حسن عمل) کو ہم یوں روشناس کرایں گے، نیکی نام ہے پاکیزگی اخلاق اور خدا پر اپنے انحصار کا مکمل علم، مع ارادے اور جذبات کے ان تمام طور طریقوں کے جو اس علم کا شاخسانہ ہیں۔ اس پارسائی اور جہاں نثارانہ احساس کے بغیر، عقلی بصیرت اور استغراقی ارتکاز توجہ کو نہ تو وسیع حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ استحکام۔ اگرچہ نیکی کی کمی علم کا سب سے اونچا مقام حاصل کرنے سے، بشرطیکہ انسان کی عقل اس کی اہلیت رکھتی ہو، مانع نہیں ہو سکتی، لیکن وہ علم کی داخلی صفت بندی کو محدود کر کے، اسے جزوی حیثیت دے دیتی ہے۔ بالفاظ دیگر بہترین محاسن سے مزین عقل، اگر خدائی رحمت کے دروازے بند کر لے تو ہر حادثے کے خلاف ڈھال کا کام نہیں دے سکتی، جس کا انحصار کسی حد تک ہمارے چال چلن (اور یوں ہماری مکمل نیکی) پر

لے پلوٹینس (Plotinus) کہتا ہے۔ کہ خدا کو نیکو کار کے بغیر کچھ اور کہنا

ناممکن اور ناجائز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ بلاشبہ ایک بدکار انسان

کو الہیات کی تعلیم دینا ناممکن نہیں ہے، لیکن یہ امر اس کے لیے ناممکن ہے کہ وہ

روحانی مسائل پر بلا تحاشہ تفصیلاً اور مستند انداز میں گفتگو کر سکے۔

ہے۔ روحانی نیکیاں، دراصل، ایک ہی نیکی کی مختلف صورتیں ہیں جس طرح رنگ روشنی کی مختلف اشکال کا نام ہے۔

ہمسایے سے الفت: ہمسایے سے الفت کا سوال، بظاہر حُب الہی میں شامل ہے۔ یہ اس معنی کہ اول الذکر، ثانی الذکر کی خارجی شکل ہے۔ یعنی باہم انسانوں میں حسن سلوک گو یا خارجی بُعد میں داخلی بُعد کا کھوج لگانا ہے۔ اس حسن سلوک کی معیار ہی اہمیت، اس کا تکمیل کا نتیجہ ہے، جو خدائے داخل اور خدائے خارج کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور نیز اس توازن کی ضرورت کی وجہ سے جو خارج اور داخل میں ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شخص بھی بہ ذریعہ، انانیت اندرونی دنیا میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر حصول کمال کے لیے، خدا تک رسائی حاصل کرنا، اپنے آپ کو اور ایک خاص انداز میں خدا کو دوسروں میں دیکھ پاتا ہے۔ اس کے عکس راستی کے نام پر خود کو دوسروں میں دیکھنے کا مفہوم، استغراقی و خلیت میں پوری قوت سے مدد ہوتا ہے۔ ایک گیانی دھیانی آدمی کا اتنا دوسرے لوگوں کی غیر حاضری میں (جیسا کہ تارک الدنیا لوگوں کی حالت ہوتی ہے) یہ رخ اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح وہ تمام افراد کو اپنی آغوش میں لے لیتا ہے، اور اس کی نجات، دراصل تمام دینداروں کی نجات ہوتی ہے۔ اس کی مثال اس مماثل جادو کی سی ہے، جو شبنم کی طرح اپنی غیر محسوس برکات بکھیرتا ہے،

صبر اور قیاضی کی فضیلت: ذرا سے مختلف پہلوؤں پر زور دینے سے، صبر اور قیاضی کو، جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، عظیم ترین

خوبی کہا جاسکتا ہے۔ پہلی خوبی کا انحصار اس امر پر ہے، کہ آدمی ایک سے زیادہ اشیاء جو وہ کر سکتا ہے، یا اسے ضرور کرنا چاہئیں (برداشت کر لے، جب کہ اس کے برعکس دوسری خوبی (قیاضی) کا دار و مدار اس پر ہے، کہ جو کچھ ہماری فطرت چاہتی ہے، ہم اس سے کچھ زیادہ دیں۔ قیاضی کا تقاضا یہ ہے، کہ نہ صرف مخلوق بلکہ خدا کے متعلق بھی بالخصوص ہر قسم کی خست سے اجتناب کیا جائے۔

شکر اور اعتماد: آدمی کو چاہیے، کہ وہ شکر کو ضرور صبر کے ساتھ مربوط رکھے، کیونکہ یہ ایک لحاظ سے ماضی کی طرف یوں دیکھتا ہے گویا وہ خدائی مآخذ اور اس کا مکمل نمونہ ہے، اور قیاضی سے اعتماد کو مربوط ہونا چاہیے، جو مستقبل کی طرف یوں دیکھتا ہے، گویا وہ خدائی منزل یا کامیابی ہے۔ مستقبل اور ماضی ہر دو غیر فانی حال میں واقع ہیں، جو ہر طرح کی استغراقی اکسیر کی انگلیٹھی ہے۔ بالفاظ دیگر تمام ساکن یا انفعالی کمالات، اس خدائی ماضی کی طرف جو ہر وقت موجود ہے، اشارہ کرتے ہیں۔ اور فاعلی یا متحرک کمالات، اُس پہلے سے موجود خدائی مستقبل کی طرف۔

قناعت اور امید: جہاں تک قناعت اور امید کے اوصاف کا تعلق ہے، آخر الذکر خدائی مستقبل سے منسوب ہونے کی بنا پر،

۱۔ روایت کے خیال کا دار و مدار اسی پر ہے۔

۲۔ یہ ہے سبب اس معادی ذوق و شوق کا، جو ایک طرح کی روایتی خیر خواہی کی تکمیل ہے۔

۳۔ هُوَ الْوَلُّ وَالْخَيْرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ : (۵۲ : ۳)

اعتماد سے مربوط ہے، اور اول الذکر جو خدائی ماضی میں پیوستہ ہے، مکمل طور پر جذبہ شکر گزاری سے مربوط ہے۔ ایک طرف حافظہ ریاداشت (اور اطمینان کے اوصاف ہیں، اور دوسری طرف ہوش و خروش یا زندگی ہے۔

جذبہ احترام: اگر عمل پرستش (احترام) کو روح کا بہترین عمل کہا جائے، احترام کا مفہوم یہ ہے، کہ ہماری قوت ارادہ اور جذبات الہیاتی علیت کے علم میں شریک ہیں (تو اس بنا پر نیکی کو ہم بالواسطہ طور پر ایسا عمل (پرستش) کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس کی بنیاد چاندروں اور اشیا کے احترام پر رکھی گئی ہے، اور اس لحاظ سے ان کی خداداد (مقدس) اہمیت پر۔ اس کا ایک خاص طرح کی آزاد روحانیت کی غیر عاقل اور دھندلی ہموار کنندہ خصوصیت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ صرف وہی شخص احترام کی صلاحیت رکھتا ہے، جو اس کی نقیض کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بالفاظ دیگر، ہر مخلوق قابل احترام ہے، الا وہ جو قابل احترام چیز ہے نفرت کرتی ہے۔ کیونکہ ایسے شخص سے، جو بلاوجہ نفرت کرتا ہے، نفرت کرنے کی صلاحیت گویا ہستی اور اس کے مثبت اثرات کے احترام کا ضروری بُعد ہے۔ اللہ کے غضب کا نشانہ غرور ہے، نہ کہ مغرور آدمی کی خدانما ہستی، جو اصولی طور پر قابل اصلاح ہے۔ اور ایک سچا نیکو کار آدمی، اس فرق سے چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ یہ امر اس حقیقت سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک سیاہ کار کی اصلاح پر خوشی کا اظہار کرتا ہے۔ کیونکہ جو آدمی ایسی چیز سے جو قابل احترام ہے، نفرت کرتا ہے، اس کی غیر فانی اور قابل اصلاح ذات صرف یہی چیز

غیر مشروط طور پر قابل احترام ہے، باشعور انما کی گہرائیوں میں ایسی سطح پر مقید ہے، جہاں روح اور گناہ ہم مکان ہیں نتیجتاً سوال یہ نہیں کہ گناہ اور گناہ گار کو کلاماً ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے، بلکہ گناہ کے ساتھ روح کے اس حصے کو بھی، جو مآوت ہو چکا ہے، اور اس کی وجہ سے گناہ کا مرکب ہوتا ہے۔ جب کوئی آدمی کسی بچے کی اصلاح کرتا ہے، تو اس کی برہمی، بچے کی غیر فانی روح کے خلاف نہیں ہوتی۔ نہ بالخصوص مطلق گناہ کے خلاف، بلکہ روح اور گناہ کے مرکب کے خلاف۔ اور یوں اس مخصوص چیز کے خلاف جسے ٹھوس یا منفرد شر کہا جاسکتا ہے۔

نیکی کیا ہے: آخری تجزیے میں نیکی (خیر) ہستی خالص (خدا) سے ہماری مطابقت کا نام ہے۔ آخر الذکر سے کوئی ایسی فلسفیانہ تہجد مراد نہیں، جس کا دار و مدار اس غلط خیال پر ہو کہ صرف مظاہر قدرت

۱۔ امام غزالی اور دوسرے لوگوں نے محبت کے اس تضاد پر اصرار کیا ہے۔ اگر ہم اللہ اور فی اللہ محبت کریں، تو ہمیں اَلْبُغْضُ لِلّٰہ کا علم بھی ہونا چاہیے۔ ایک برے آدمی سے غیر مشروط نفرت کرنے کا مطلب یہ ہوگا، کہ ہم اس کی اصلاح کے خواہشمند نہیں۔ اور کوئی پارسا آدمی ایسے جذبات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ اَلْبُغْضُ لِلّٰہ، اَلْحُبُّ لِلّٰہ میں ملفوف ہے، جیسے قرآن کے رو سے خدائی رحمت ہر چیز کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ انجیل محبت پر اصرار کرتی ہے۔ لیکن قدس میں سوداگروں، یہودی علماء، اور سرکش قبیلے کے بارے میں مسیح کا رویہ اس کا ثبوت ہے کہ سب سے محبت کرنے سے، ٹھوس گناہ سے نفرت کو بھروسوں پر سوار ہے، مستثنیٰ نہیں کر سکتے، کیونکہ اگر رو میں نہ ہوتیں، تو گناہ نہ ہوتا۔

ہی ٹھوس اشیا ہیں۔ بلکہ اس کے برعکس، مراد وہ عالمگیر ٹھوس مادہ ہے کہ ہم جس کا ایک نمونہ ہیں اور اگر یہاں کوئی چیز مجرور ہے، تو ہم ہیں جس طرح اس جھاگ کو جو پانی کے اوپر ہوتا ہے، پانی کی غیر متغیر حقیقت کے مقابلے میں مجرور کہہ سکتے ہیں۔ ہستی اپنی دوشیزگی میں وہ سب کچھ ہے، جو ہمیں ہونا چاہیے۔ صرف اس کے توازن کا بگاڑ، جزوی اور عارضی طور پر اس سلبی ظہور کا سبب بنتا ہے، جسے ہم شکر کہتے ہیں۔ یہ عدم توازن ان برائیوں کو، ذاتِ باری کے ناقابلِ اختتام امکانات کے مہیاں کے تحت جنم دیتا ہے، تاکہ آخر الذکر (شر) کو تو د خدائی نامتناہیت سے ظہور عطا کرے، ہستی فی نفسہ، علیحدگی کی صورتیں پیدا کر دیتی ہے، جن میں سے کچھ یعنی وہ جو اس علیحدگی کو، کمتر بالواسطہ طور پر، ظاہر کرتی ہیں، وہ اس حد تک نقصان دہ ہیں جس حد تک کہ علیحدگی کا اظہار کرتی ہیں۔ لیکن خدائی جوہر ابدی طور پر بے داغ، خیر اور بابرکت رہتا ہے یہ پاکیزہ ہے اور پرسکون، اور یہی حال ہوگا اس روح کا جو اس کی وجودی اساس (حقیقت) سے آشنا ہے، جو عقل اور ارادے کے بل بوتے پر ایک نجات بخش ہم آہنگی کو عملی جامہ پہناتی ہے۔

تیکے کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو دنیوی خواب کے نقطہ آغاز سے، جو تاحال بہ استثنائے فتوحاتِ آسمانی، اس لذت سے

لے حضرت مریم کے لیے عیسائیوں کی دعائیں، اور اسلام میں پیغمبر اسلام پر درود بھیجا ایک خاص حد تک ہستی باری سے متعلق ہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ ذاتِ باری کا پہلا ظہور اور تمام وجودی کمالات کا جوہر ہیں۔

نا آشنا ہے، حقیقتِ مطلقہ کے سپرد کر دے، یہ مسرتیں ہر جگہ ہیں اور کہیں بھی نہیں۔ اور ہمیں ان کا تجربہ یا تو بطور نعمتِ خداوندی ہوتا ہے اور یا بذریعہٴ عمل حاصل کرتے ہیں لیکن بغیر اندرِ خدا نہیں ہو سکتا۔ روحانیت کی اساس: ایک مکمل نظریہٴ روحانیت کی بنیاد مندرجہ ذیل چار اساسی خیالات پر رکھی جاسکتی ہے: حقیقی اور قریب وہ غیر حقیقی، اشیاء میں عقلی امتیاز، حقیقی پر استغراقی ارتکاز، فکر بہ حسن عمل (خیر) ہو داخلی، متحرک اور اصلی حالت ہے ہم ماحول، یعنی خارجی، انفعالی اور عارضی حالت۔ سازگار ماحول نام ہے، اس صداقت اور خیر کے خارجی تکوینی عکس کا جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے، اس کی ہیئت کا عمل گہرا، ترتیب پیدا کرتے والا اور بیک وقت انسانی شعور کے مختلف طبقات کو چمکانے والا اور تسکین بخش ہوتا ہے بہشت باغ کا نام ہو، یا کسی آسمانی بستی کا، وہ حسبِ تعریف ایک ایسے ماحول کی تشکیل کرتی ہے، جسے ہر ممکن روحانی ماحول کا نمونہ یا جوہر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن فرشتوں اور خدا کے برگزیدہ بندوں کی الہیاتی نیکی کے بغیر اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، بالکل اس طرح کہ اگر ان کی خوبیاں بیک وقت خدائی صداقت کا اظہار اور آئینہ نہ ہوں، تو وہ ناقابلِ تصور ہوں گی۔

عشقِ الہی اور مذہب: عشقِ الہی لازمی طور پر مذہب کا عمل ہے اور آخر الذکر کی ذاتی سالمیت کے بغیر حقیقی محبت کا وجود ممکن نہیں۔ ارتکازِ توجہ کی کئی ممکن صورتیں ہیں وغیرہ بھی ایک طرح کا انقباض ہے، لیکن اس معروضی اور عقلی عنصر یعنی صداقت کے بغیر روحانی

داخلیت کا کوئی وجود نہیں۔

خلاصۃ الکلام؛ داخلیت لازمی طور پر مابعد الطبیعیاتی ادراک اور خدائے قائم بالذات اور غیر متناہی کے تصور سے وابستہ ہے اور بظاہر بغیر کسی عملی کوشش کے صرف اس تصور کا وجود ہی اس سے کہیں بہتر ہے، کہ کوئی شخص جھوٹی داخلیت کی تلاش کرے، اور ایسے حال میں پھنس جائے جو خالص تنہا ہی سے ہزار گنا بدتر ہو۔ یہ صداقت ہی ہے، جو اس امر کی یقین دہانی کراتی ہے، کہ ہر جھوٹی تسلی اپنی طرف ہی واپس بھاگ کر آتی ہے، یہ صداقت ہے جو دل کی فطری انانیت کے اثر کو استغراقی کیمیا میں موت کا ذائقہ شامل کرنے سے، اس مقولے کی پیروی میں باطل کر دیتی ہے، جو شخص اپنی زندگی کی حفاظت کرے گا، وہ اسے کھو بیٹھے گا، خدا کی محبت، بہ یک وقت خدا کے لیے موت، بھی ہے اور خدا کے حضور کے بغیر، موت اور محبت میں مماثلت، حقیقی صورت اختیار نہیں کرتی۔

حیات بعد الہیات کے موضوع کے متعلق چند خیالات

بہشت اور دوزخ کی اضافیت: تمام عظیم الہامات ہر حال میں یہ مدارج مختلف بہ یک وقت کل بھی ہیں اور جزو بھی۔ کل اپنے مفہامین کی تکمیل یا اسراریت کی وجہ سے، اور جزو اپنی مخصوص اشاریت اور عوام پسند عقائد کی بنا پر۔ لیکن یہ آخر الذکر وصف ایسے عناصر پر حاوی ہوتا ہے، جن سے از سر نو مکمل صداقت کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔ مثلاً اسلام میں ان عناصر میں سے، بہشت اور دوزخ کی اضافیت یا عدم ثبات کا خیال ہے، جسے کئی طریقوں سے ادا کیا گیا ہے، قرآن کہتا ہے، کہ نیک بخت اور بد بخت، بہشت اور دوزخ میں بالترتیب اس وقت تک رہیں گے، جب تک زمین اور آسمان قائم ہیں، الا جیسا کہ تیرے رب کی مرضی ہے۔ خلود مذکور دو لحاظ سے اضافی ہے چنانچہ بہشت کے بارے میں ہم پیغمبر اسلام کا ایک قول نقل کرتے ہیں، "اللہ جنتیوں سے دریافت کرے گا، آیا تم مطمئن ہو، وہ جواب میں کہیں گے، ہم کیوں مطمئن نہ ہوں، جب ہم دیکھتے ہیں، کہ تو نے ہمیں وہ کچھ عطا کیا ہے، جو اپنی مخلوق میں سے کسی کو عطا نہیں کیا، خدا کہے گا" میں تمہیں اس سے بھی بہتر دوں گا، وہ دریافت کریں گے، اے خدا!

۱۔ یہ خطاب پیغمبر اسلام سے ہے۔

کون سی چیز اس سے بہتر ہے؟ اس پر خدا کہے گا، میں تم پر اپنی رحمت نازل کروں گا، اور اس کے بعد کبھی تم سے ناراض نہیں ہوں گا۔ اس سے ہمیں قرآن کی وہ آیت یاد آتی ہے، خدا کی رحمت بہشت سے بہتر ہے، انہیں صوفیوں کا وہ مقولہ بھی ضرور بیان کر دینا چاہیے، بہشت خدا رسیدہ لوگوں کا جیل خانہ ہے، یا بہشت سادہ لوح لوگوں کا مقام ہے، اور قرآن خود اس کی توثیق کرتا ہے، کہ خدا کی ذات کے بغیر ہر چیز فانی ہے۔

مذکورہ بالا اقوال کی تاویل: ان تمام تعلیمات کے دقیق معانی حسب ذیل ہیں: بہ الفاظ حدیث ایک عظیم تکوینی زور کی تکمیل پر جہنم کے شعلے سرد پڑ جائیں گے، کیونکہ میری رحمت میرے غضب پر فائق ہے، لہذا مالیک بن بغیر کسی حقیقی بوڑھے میل کے، تمام بہشت الہیاتی ضرورت کی بنا پر رحمت کی آمد آمد پر اپنے محدود پہلو کو نمایاں کر دیں گے۔ گویا تو ان کی وسعت کم ہو گئی ہے، اور یا وہ خدا سے مقابلہ دور تر ہو گئے ہیں۔ انہیں خدائے لاشریک یا ذات مطلق کی یاد دہانی ملے گی، کیونکہ قرب اور اتحاد ایک شے نہیں، اور ان میں

۱۵ بخاری: باب الرقاق: ۵۱ ۵۲ ۴: ۷۱

۳۵ ۲۸: ۸۸: اسی طرح انجیل میں مذکور ہے، آسمان اور زمین ختم ہو جائیں گے، لیکن میرے الفاظ ختم نہیں ہوں گے ۵۶ شیخ عبدالمقادر جیلانی لکھتے ہیں، کہ جب دوزخ بجھ جائے گا، تو جہنم کی جگہ ایک سبز درخت (جبریل) آگے آئے گا، کیونکہ آگ کے سرخ رنگ کے مقابلے میں بہترین بہشتی رنگ سبز ہے

دوئی اور علیحدگی کا ایک عنصر پایا جاتا ہے۔ خدا سے غیریت کا پہلو، قرب کے پہلو کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے بغیر کیونکہ یہ شانِ خداوندی کے خلاف ہوگا، اس کے خاتمے کے لیے اپنی نمائش کرے گا۔ اور اس کی حیثیت ڈھلتے سائے سے زیادہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے بعد زمانہ رجعت آجائے گا، جس کی شان و شوکت، اس اصول کے ماتحت کہ خدا اپنے وعدے سے کم نہیں دیتا، بلکہ زیادہ دیتا ہے تمام توقعات اور اندازوں سے بڑھ جائے گی۔ عین اس وقت، جب کہ شاید ایک جنتی اپنے آپ سے سوال کرے گا، آیا وہ ابھی تک جنت میں ہے، تو حجاب اکبر بھاڑ دیا جائے گا، اور ابدی نور تمام اشیا کو جگمگا دے گا، اور نہیں اپنے اندر جذب کر لے گا، اور باغ اپنے مالی کی طرف ٹوٹ جائیگا، عالم گیر ظہور کی قلبِ مہیبت ہو جائے گی، اور ہر چیز عنصر اول کی ناقابلِ بیان فراوانی میں پھر سے گھل مل جائے گی۔ وہ خود اپنے تمام تخلیقی امکانات سمیت اب ناقابلِ تقسیم ذات سے علیحدہ نہیں ہوگا۔ اور اس کے تمام امکانات، ہر چند کہ اس طرزِ ادا میں ذاتی نامعقولیت پائی جاتی ہے، مطلق ہو ہر میں پھیل جائیں گے صوفیوں

۱۔ اس قرآن کے ظاہری تضاد کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ جس میں دربارِ بہشت مذکور

ہے کہ جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں، معاً اس کے بعد آتا ہے۔ کہ بہشت ایک

نعمت ہے۔ جو ختم نہ ہوگی۔

۲۔ یہ صوفیانہ وضاحتیں ہیں، قرآن میں بہشت کیلئے جنت مفرد یا جنات جمع کا لفظ آیا ہے۔ جس کے معنی باغ ہیں۔

کے خیال میں یہ جنتی و صندل کا اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ یہ روحانی حالتوں کے ممکن ہونے کا بلا واسطہ اثر ہے۔ نیز یہ بات کلمہ شہادت میں بھی مضمر ہے، جو واجب اور ممکن کے درمیان امتیاز کی کلید ہے۔ یہی وہ امتیاز ہے جس کی وجہ سے وہ جنت یا جہنم کو قید خانے سے تشبیہ دیتے ہیں، بالفاظ دیگر مسبب کو مسبب میں دیکھ پاتے ہیں۔ اور غیر اللہ کی حدود کو دیکھ لیتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ایک اور زاویہ نگاہ سے وہ مظاہر قدرت کی معرفت خدا کو دیکھتے ہیں۔ دوسری طرف جو صوفی اللہ کی رحمت کو ذات کی جنت سے جو بلا واسطہ نروان سے مطابقت رکھتی ہے، تعبیر کرتے ہیں، تو وہ بر سبیل قیاس دوبارہ برہوں کے تناظر میں شامل ہو جاتے ہیں۔ آخر الذکر فی الحقیقت خدائی رحمت اور ابدیت کے رو سے خدا ہے۔ اس سے سانی اور برہمنی عقائد جدا ہیں، ایک اہم نقطہ اتصال پایا جاتا ہے، اور اس سے اس قطعی خیال کی، کہ تمام اشیا فانی ہیں، وضاحت ہوتی ہے۔

۱۔ عیسائیت میں بھی مسیح کے مندرجہ ذیل قول میں یہی کلید پائی جاتی ہے، دنیا میں صرف ایک خیر ہے، اور وہ خدا ہے (لوقا: ۱۰ : ۱۸) اس قول میں ممکن اور واجب کے باہمی تعلق کا نظریہ بیان کر دیا گیا ہے، جو نتیجتاً تمام مخلوق اشیا کے عدم بقا کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ بہشت چونکہ عین خدا نہیں، اس لیے خیر نہیں کہہ سکتے، اس لیے جب ہم اس پر برہما کی زندگیوں کی سطح سے غور کرتے ہیں۔ تو مجبوراً اس کی حیثیت کو چند روزہ ماننا پڑتا ہے۔

۲۔ اس اصطلاح میں بذات خود ایک مکمل اور غیر متغیر قدر پائی جاتی ہے، جو نہ صرف نروان اور پرائروان میں ثانوی اور امکانی امتیاز سے بلکہ فنا کے مختلف تکوینی باقی حاشیہ ص ۲۸ پر

بہشت اور دوزخ کا خاتمہ: ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ جہنم جہنم
ذات باری میں، بہشت کے انجذاب کی آخری منزل قریب آتی جاتی ہے،
قرب کے پہلو کے خلافت ایک خاص حد تک، علیحدگی کے پہلو پر زیادہ
زور دیا جاتا ہے۔ بہر حال دوزخ یا دوزخوں کا معاملہ، ان معنوں میں
تمثیلًا اس کے برعکس ہے کہ وہ ایک طرف خدا سے دوری کے پہلو پر
ہو ان کی علت غائی ہے، شامل ہے، اور دوسری طرف ضرورت یا
وجود کا پہلو ہے، ہوا نہیں ہزورہ خدائی قوت ارادہ سے، اور اس
طرح خود حقیقت سے ہوڑ دیتا ہے۔ ابتداءً پہلے رخ کو بالادستی حاصل
ہوگی۔ لیکن گردش زمان کے خاتمے کے قریب، دوسرے رخ کی توثیق
ضروری ہے۔ اور جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے، جہنم کے شعلوں کے
ٹھنڈا پڑ جانے کی بالصریح یہی وجہ ہے۔ خدا لاری طور پر انصاف اور
انتقام سے بڑھ کر محبت اور رحم ہے، اور اس کا لطف و کرم وجود اور
وجود کے تمام مظاہر میں شامل ہے، ہوا آخر کار تمام موجودات کو اپنے
قبضے میں لے لیگا۔ ہر چیز اور ہر جاندار مخلوق میں پہلے تو اس کی سادہ
اور خالص ہستی ہی خیر ہے اور پھر مماثلت بخدا، کتنی ہی بلا واسطہ کیوں

(تفسیر حاشیہ ۲۲۴ کا) مدارج سے بھی آزاد کلمہ یہاں ایک اور تمثیل ہے، سیکسٹام بدھا، ہمیں
اس کی بے پناہ خوبیوں اور علم کا شکر گزار ہوتا ہے، وہ ایک ایسے بہشت کو جہنم دیتا ہے،
جو تنازع اور نزوان کے محور کی سرحد پر واقع ہے، مسیح نے دنیا کو چھوڑنے سے پہلے مقامی
رسولوں سے مخاطب ہو کر کہا تھا، کہ وہ اپنے باپ کے گھر میں ان کے لیے تیاری
کرے گا۔

نہ ہو)۔ اور آخر میں اس کے مخصوص اوصاف یہ مثبت پہلو، جن کے بغیر کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی، انجام کار تمام منفی حادثات پر بوجہ عالم گیر قانون توازن رہہ شمول ان کے دہرے رخ: گھسائی اور متعاقب کے چھا جائیں گے۔ اس طرح کے خیالات بہشت کے بارے میں ہوں، یا دوزخ کے، صرف قیاسی ہیں۔ اور ان تمام ممکن طریقوں کا جو فطرت اشیا میں ہیں، اور ہم ان کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ الہام ربانی بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر بتاتے ہیں، کہ بہشت اور دوزخ ہر دو واقعی اور عموماً ابعاد میں طبقات اور درجات پر مشتمل ہیں۔ لیکن ان مقامات میں زندگی اور حرکت تکارضی عقل رسائی نہیں ہو سکتی۔ جب تک انوکھی

لہ ہندوں کی ایک کتاب، رجعت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتی ہے، کہ تمس کو رحس سے بدل دیا جائے گا، اور رحس کو ستوا سے۔ پطرس رسول (St. Peter) کے الہامات کے رو سے، قبر سے اٹھائے گئے مسیح نے رجعت کا ذکر کیا، لیکن پھر اس عقیدے کی اشاعت سے روک دیا، تاکہ لوگ زیادہ گناہ نہ کریں، یہ بالکل معقول امر ہے کہ اسے کلیسا کی عام تعلیم میں شامل نہیں کیا گیا۔ لیکن ہمارے زمانے میں کم از کم بعض صدائقوں، نہ کہ بعض مقررہ عقائد کی موزونیت کے بارے میں صورت حال مختلف ہے۔

لہ مسیح نے فرمایا، میرے باپ کے گھر میں بے شمار محلات ہیں۔ سینٹ ایریناس (Irenaeus) نے اس قول کا اس وقت حوالہ دیا، جب اس نے یہ بیان کیا، کہ بعض لوگ آسمانی بادشاہت میں داخل ہوں گے، کچھ دنیوی بہشت میں اور کچھ آسمانی بہشت المقدس میں۔ سب لوگ اپنے نجات دہندہ کو، اپنی اپنی حیثیت کے مطابق، دیکھیں گے۔

اور جڑی تمثیلات نہ استعمال کی جائیں۔ بہر حال اس نظریے کی ساری
الہیاتی اساس، نہایت مضبوط بنیادوں پر استوار کی گئی ہے، کیونکہ
یہ ممکن کے تصور سے بالکل منطبق ہے۔

زندگی کے رخ اور تناسخ: زندگی لازمی طور پر تخصیص اور
تبدیلی کی متقاضی ہے۔ جسمانی زندگی کی سطح پر اس کی نمود مکان و زمان
میں ہوتی ہے۔ اور عالمگیر زندگی کی سطح پر اس کا اظہار تکوینی گردش
کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ تمثیلاً زندگی، ایک پیکر ہے اور حرکت بھی،
یعنی بیک وقت ساکن ہے اور متحرک بھی۔ مگر وہ کشادہ اور قلم
پذیری کی اوصاف پر حاوی بھی ہے۔ اور تناسخ ارواح کا اس کے
علاوہ اور کوئی مطلب نہیں۔ عالمگیر زندگی کے بلند ترین مقام پر یہ
موسمی ارتعاش ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اندر کو ناقابل تغیر خدا کی
طرف مڑ جاتا ہے، اور وہاں صرف ایک ہی حرکت اور ایک ہی
گردش (دور) رہ جاتی ہے (یعنی بہشت کی) جو ذات کی سمت میں
کھلتی ہے۔ خود خدا میں ہو ماورائے وجود ہے، ایک عنصر پایا جاتا
ہے، جو پہلے ہی سے وجود کا تصور قائم کر لیتا ہے۔ یہ خدائی زندگی
ہے، جسے عیسائی عقائد کے رو سے، روح القدس سے جسے محبت
کہتے ہیں، منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ جاندار جو اللہ کے جلال کے نور
میں غوطہ لگائے اور اسی کے سہارے زندہ رہتے ہیں، اس کی طرف

۱۔ توحید پرستانہ عقیدہ معاد اور تناسخ کا نقطہ اتصال توحید برزخ اور سیم نیز حشر اجسام کے تصور میں

پوشیدہ ہے۔ جہاں انسان کو نئی انفرادیت نہیں دی جاتی۔

لوٹتے ہیں، اور یہی نور وہ خدائی مالہ ہے، جو بہشت کو ان موجودات کے (جو فساد پذیر ہیں) موسمی ارتعاش سے علیحدہ رکھتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ایک عارف آدمی اپنی وجودی حرکات سے باہر نہیں آتا۔ (اگرچہ گردش تکوینی کے زاویہ نگاہ سے وہ ایسا کرتا ہے) بلکہ اسے اندر کی سمت موڑ دیتا ہے، حرکت یا تو غیر متناہی میں گم ہو جاتی ہے، اور یا خلا کی غیر متبدل حرکت میں پھیل جاتی ہے۔

حرکت اور وجود: حرکت سے کامل اتحاد، گویا حرکت یعنی تبدیلی یا تبدیلیوں کے سلسلے کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح خالص ہستی سے اتحاد، ہستی کو پیدا کرتا ہے۔ اور اس بنا پر حرکت میں داخلیت اور قلب یا ہست جنم یعنی ہے۔ یا غیر متغیر اور غیر محدود میں انقطاع حرکت، خواہش حرکت ہے، اور گیان دھیان، کون (وجود) ہے۔

الہامی صداقتیں: الہام ایسی صداقتیں پیش کرتا ہے، جو نہ صرف صریح ہوتی ہیں بلکہ مضمر بھی۔ وہ اصولی موضوعہ پیش کرتا ہے، اور نتائج بھی، اتفاقی خیالات اور ضمنی بھی۔ جب وہ ان کا حل پیش کر دیتا ہے تو وہ اس کے عواقب سے صحیح طور پر عہدہ برآ ہونے سے نہیں بچ سکتا۔ یہ حل لازمی طور پر ان مناسب نتائج پر، جن کا وہ زندہ نمونہ ہیں، دلالت کرتے ہیں، عیسائیت میں محبت کی جامعیت اور اسلام میں خلوص، یقین اور علم ایسی مابعد الطبعی صداقتوں پر دلالت کرتے ہیں، جو زبردست فہم کن ہیں، اگرچہ ضرور ہے کہ یہ صداقتیں، نہ صرف لفظی تشریحات کو، جو اپنی سطح پر ہمیشہ درست ہوتی ہیں، بلکہ خود ان سطحوں کی فریب حقیقت کو بھی آشکارا کر دیں۔ اسی بنا پر روایتی مذاہب کا معیار کسی مخصوص عام پسند مذہب کے منطبق ہونے پر منحصر نہیں بلکہ اسے

علم یا عمل پذیریری کے ضابطے سے، جس سے یہ نظریہ ہم پر کاب
 ہے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ جو شخص صرف کا نام لیتا ہے، وہ پانی کا
 نام لیتا ہے، اگرچہ قتی نظارے کے رو سے ایک خاص سطح پر مائع اور
 ٹھوس میں تضاد ہے۔ اسی بنا پر یہ بھی لغو بات ہے کہ ہم الہام سے،
 ہر صداقت کے بارے میں صریح (واضح) تعلیم کی توقع رکھیں۔ ہاں
 صرف ان حقائق کے بارے میں صراحت ممکن ہے، جو تمام انسانوں
 سے تعلق رکھتی ہوں، لیکن ایسی صداقتوں کے بارے میں نہیں ہوتے تو
 قابل فہم ہیں، اور نہ عام انسانوں کے لیے ضروری ہیں۔ اور جنہیں
 بالقوة حالت میں رہنا چاہیے، اور جنہیں فعل میں لانے کے لیے
 اسراریت سے امداد لینا پڑے۔ مثلاً جب الہامی کتب کہتی ہیں،
 کہ خدا عجیب ہے، یہ الہیاتی طور پر اس کی اضافیت اور جہنم کے
 خاتمے پر دلالت کرتا ہے۔ جو شخص اضافیت کا نام لیتا ہے۔ اس
 کا مقصد خدا اور خاتمہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ خاتمہ ایک ایسے بعد سے استفادہ
 کرتا ہے، جو جہنم کی حقیقت سے بلند تر ہے۔ اس لیے خود جہنم ختم نہیں
 ہوتا۔ بلکہ یہ خاتمہ ہے جو جہنم کو لے بیٹھتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے،
 جیسے کہ عمق کا بعد، باقی دو ابعاد میں سے ایک کو یا بہ یک وقت دونوں
 کو ہموار سطح کے پگھلانے یا قلب ماہیت سے جذب کر لیتا ہے۔
 دونوں ابعاد، بہ نسبت اپنی عام سطح کے ختم نہیں ہو جائیں گے بلکہ
 یہ سطح خود ختم ہو جائیگی۔

پانچ خدائی مدارج

خدا کئی پردوں کے پیچھے ہے، دنیا کے زاویہ نگاہ سے
 خدائی عنصر اول کئی پردوں کے پیچھے چھپا ہے۔ یوں کہنا چاہیے،
 کہ مادہ سب سے اوپر کا پرت ہے، جو اس غیر مرئی دنیا کا کھیرایا
 نول ہے جس کے بڑے بڑے خدو و خال کا ہمیں عقل اور الہام سے
 پتہ چلتا ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ عنصر اول سیہ، جو ہر چیز کو گھیر لیتا
 ہے، اور مادی دنیا اس غیر مرئی دنیا کا حقیر ترین اور ممتاز پہنگامی
 حصہ ہے۔ بصورت اول قرآن کی زبان میں خدا الباطن اور دوسری
 صورت میں الواسع اور المحيط ہے۔

حقیقت کے مختلف درجے، حقیقت کے مختلف درجے،

جو خدائی عنصر اول میں پائے جاتے ہیں۔ جنہیں گونن (Guenon)

نے الہامات وید کی اصطلاحات میں بعض دوسری ایسی ہی ممکن اصطلاحات

کے اضافے سے مائل بہ فراز ترتیب کو بہ انداز ذیل بیان کیا ہے، پہلی

کثیف اور مادی حالت ہے جسے ہم جسمانی اور حیاتی بھی کہہ سکتے ہیں۔

دوسری لطیف اور مظاہر پرستانہ حالت ہے، تیسری بے پیکر یا

ماورائے پیکر ظہور یا فردوسی اور ملکوتی دنیا۔ چوتھی وجود یا صفات،

خود قرار اور وجودی عنصر اول، جسے ہم اس بنا پر متناقضانہ لیکن موزوں

طور پر خارج جی یا اضافی طور پر قائم بالذات کہہ سکتے ہیں یا پنجویں، عدم وجود

یا ماورائے وجود غیر مکیف اور غیر محدود عنصر اول ہے، جو داخلی
یا خالص قائم بالذات کی تمایندگی کرتا ہے۔ مادی اور مظاہر پرستانہ
حالتیں ہر دو رسمی ظہور کی تشکیل کرتی ہیں۔ اور آخر الذکر ماورائے
صورت یا ملکوتی ظہور کے ساتھ مجموعی ظہور کو وجود بخشی ہے اور
بالآخر ظہور اور وجود ہر دو اضافیت (مایا) کا حلقہ اثر ہیں۔ بالفاظ دیگر
اگر وجود اور ماورائے وجود ہر دو اس بنیادی اور غیر ظہور یافتہ درجے
سے تعلق رکھتے ہیں جس سے ظہور ایک خاص انداز میں مخالف واقع ہوا
ہے۔ اگرچہ وہ اسے اس کی اضافی اور سمیاتی حالت میں وسعت
دیتا ہے، تو اضافیت بایں حیثیت عنصر اول کے حلقہ اثر میں ان خود
اشروع ہو جاتی ہے کیونکہ یہ اضافیت ہی ہے، جو وجود کو ماورائے
وجود سے علیحدہ کرتی ہے، اور جو عارضی طور پر ہمیں، اضافی قائم
بالذات جیسا متناقض جملہ استعمال کرنے کی اجازت دیتی ہے جہاں تک
قائم بالذات کے پیدا کرنے اور عمل حکمرانی کا تعلق ہے۔ اسے
عنصر اول سرانجام دیتا ہے، لیکن جہاں تک عقل (جو اضافیت کو
سمجھتی ہے) کا تعلق ہے۔ اور جس کی عمیق فطرت مایا سے (وجودی طور
پر نہیں، بلکہ اپنے جوہر کی بنا پر) ماورائے ہے۔ بہر حال عقلی طور پر جوہر کا
خدا کی کرم فرمائی کے بغیر وجود سے ماورائے ہونا ناممکن ہے۔ کیونکہ خدائی
امداد کے بغیر کوئی مفید طبیعی عمل پذیر نہیں ہو سکتی۔ اور اضافیت سے

لے والہ کے لیے رین گونن (Rene Guenon) کی کتاب "انسان اور اس کی

پیدائش وید کے رو سے، کا دوسرا باب دیکھیے۔

بچنے کے لیے اپنے آپ کو ذہنی تصورات میں مستغرق کر دینا کافی نہیں ہے، اگر کوئی شخص دعویٰ کرے، کہ عقل صحیح معنوں میں خدا سے علیحدہ ہے، تو اسے غلط نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ یہ ادھوری صداقت ہے لیکن اگر اس کے برعکس کوئی یہ دعویٰ کرے، کہ عقل خدا سے جدا نہیں اسے بھی اسی طرح درست ہی کہیں گے، بلکہ کچھ زیادہ ہی۔ لیکن اگر وہ مذکورہ بالا نقطہ نظر کی درستی کو تسلیم کر لے، تو وہ بالکل حق پر ہو گا۔ یہاں جیسا کہ اور اسی طرز کی صورتوں میں ہوتا ہے، صداقت تک ایک شخص کی رسائی اسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک وہ ان نظریات کو، جو باہم متناقض دکھائی دیتی ہیں (لیکن ہونی الحقیقت اسی محیط پر واقع ہیں، جو پہلی نظریں دکھائی نہیں دیتا) تسلیم کر لیتا ہے۔

اضافیت اور عنصر اول: اگر یہ کہنا درست ہے، کہ اضافیت، عنصر اول میں خیالی طور پر وجود کو ماورائے وجود سے یا شخصی خالق کو غیر شخصی سے علیحدہ کر کے مداخلت کرتی ہے، تو یکساں طور پر اس کی توثیق بھی کی جاسکتی ہے، کہ عنصر اول، ظہور کے ایک حصے (یعنی آسمان، عرش) تکوینی مرکز یا عالم بالا، جو بہشت، ملائکہ اور ان سر تو تکمیل یافتہ ارواح کا عالم ہے) کو اپنے ساتھ جوڑ لیتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر اگر اضافیت، عنصر اول کے ایک حصے پر مشتمل ہے، تو آخر الذکر اپنے طور پر رحمت اور لازوال دیانت کے زاویہ نگاہ سے نہ کہ اس کی مخصوص حقیقت کی بنا پر، خارجاً اور اسے صورت ظہور پر مشتمل ہو گا، اور یوں تمام ان اشیاء پر بھی جو آسمانی قلم رو میں شامل ہیں۔ جو کوئی آسمان میں ہے، وہ خدا کے قریب

لہ گونن (Guénon) اس عالم کو آفاقیت کا نام دیتا ہے اور یوں اسے انفرادیت یعنی عالم صورت سے ممتاز کرتا ہے۔

ہے، اگرچہ مافوق الفطرت فاصلہ غیر محدود ہے۔ اس میں کوئی
 سبلی علیحدگی یا نزول ممکن نہیں۔ یوں کہنا چاہیے کہ ایسی صورت میں اس
 شرکت کی وجہ سے جسے تقدس کہتے ہیں، اضافیت قائم بالذات یا
 غیر محدود سے از سر نو جڑ جاتی ہے۔ ہستی میں شمولیت سے یا ہستی کی
 معرفت، خدا دنیا کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ اسی طرح خدا میں ہونے
 سے یا اس کی معرفت دنیا کا ایک حصہ خدا بن جاتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو تو
 ایسا اس الہیاتی کامل اتحاد کی بنیاد پر ہو گا، جو مختصر اول اور ظہور کے
 درمیان پایا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ ایسا اتحاد ہے جسے بیان کرنا مشکل
 ہے۔ لیکن بذریعہ اسراریت (باطنی علم) اس کا شاید ممکن ہے۔ مایا
 آتما ہے یا آتما کے بغیر اور کچھ نہیں ہمسار نوروان یا شونیا ہے
 المخلوق سے مراد الحق (صد اقت) ہے۔ اگر ایسا نہ ہو، تو خدا
 کے علاوہ اور اس کے پہلو بہ پہلو ایک اور حقیقت
 ماننا پڑے گی۔

مدارج خمسہ: صوفیوں کے یہاں ان عالمگیر مدارج کو روحانی
 پانچ مظاہر کہتے ہیں اور المحضرات الالہیۃ الخمس، ان کی اصطلاح کے مطابق
 وہ حسب ذیل ہیں۔ انسانی قلمرو، ناسوت، یعنی جسمانی دنیا، کیونکہ
 انسان کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔ اس کے بعد شاہی قلمرو (ملکوت)
 اسے یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اسے جسمانی دنیا پر واضح بالادستی
 حاصل ہے۔ اس کے بعد قلمرو طاقت (جبروت) ہے جو عالم کبیر

ملکوت کا مصدر ملک ہے، نہ ملک بہ فتح لام (بمعنی فرشتہ) اس کا

ترجمہ بطور قلمرو ملائمہ جیسا کہ کبھی پڑھنے کا اتفاق ہوتا ہے، لفظی معنی نہیں ہیں (بجائے حاشیہ)

کے رو سے آسمان ہے، اور عالم صغیر کے لحاظ سے مخلوق یا انسانی عقل ہے
یہ وہ مافوق الفطرت، فطری بہشت ہے، جسے ہم اپنے اندر اٹھائے
پھرتے ہیں۔ چوتھا درجہ خدائی قلمرو (لاہوت) کا ہے۔ جو وہود (مطلق)
ہے اور پو غیر مخلوق عقل یا اقنوم ثانی سے منطبق ہے، اور آخری درجہ
اگر ہم عارضی طور پر یہ لفظ استعمال کر سکتے ہیں) وہ حقیقت (مطلقہ) یا
غیر متناہی ذات (ماہوت) کے سوا اور کچھ نہیں

(بقیہ حاشیہ) بہر حال ملک کا لفظ جنوں پر بھی حاوی ہے، بالخصوص جب فرشتے ارضی
انسانوں تک پہنچنا چاہیں، یا ارضی دنیا میں مصروف عمل ہونا چاہیں، تو وہ اپنے آپ کو
لطیف صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ تجربہ پہلی نظر میں ان میں اور دوسری
لطیف مخلوق میں فرق نہیں کر سکتا۔

۱۷ فی الحقیقت، فرشتے ان معنوں میں طاقت کا سرچشمہ ہیں۔ کہ یہ فرشتے ہی ہیں۔ جو
ہر دو لطیف اور کثیف دنیاؤں میں مادی قوانین کے حکمران ہیں۔ یہاں جسمانی سے مراد فطری
ہے۔ نہ کہ مادی۔

۱۸ بدھوں کی اصطلاح کے مطابق جبروت، لاہوت اور ماہوت سے مراد بالترتیب

بڑھی ستوا) Bodhisattva (بدھا) Budha (اور

نردانا) Nirvāna (ہے۔ بدھا کی بجائے دھما کا یا

Dharmakāya) یا ادی بدھا) Adi Budha (نہی کہہ

سکتے ہیں۔ اسی طرح نردان کی جگہ شونیا) Shunya (کا لفظ استعمال

ہو سکتا ہے۔ یہ تصورات انکار خدا پر مبنی ہوں، یا اقرار پر، متعلقہ حقائق وہی ہیں۔

کیونکہ جو شخص اولاً قائم بالذات کہ اور ثانیاً اس قائم بالذات کی ماورائیت کو تسلیم کرتا

ہے (کیونکہ آخر الذکر کو تسلیم کیے بغیر یہ تصور کا ملا اضافی ہوگا، اور بنا بریں باطل) ایسا
شخص اس لفظ کے روایتی معنوں کے رو سے منکر خدا نہیں ہو سکتا۔

مظاہر کی ایک اور تقسیم: اس ظہور سے دو ہمیں گھیرے ہوئے
 ہے، اور جس میں ہم ان دھاگوں کی طرح، جو کپڑے کے ایک ٹکڑے
 میں بنے ہوئے ہیں، واقع ہیں، علیحدگی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے
 مندرجہ ذیل مرکبات اور نظریات کو دگر ہمیشہ پانچ مظاہر کی بنیاد پر
 مرتب کر سکتے ہیں۔ جسمانی اور مظاہر پرستانہ حالتیں مل کر، فطری قلمرو
 یا قلمرو فطرت کی تشکیل کرتی ہیں۔ یہ دونوں حالتیں اور ماورائے
 صورت، ظہور قلمرو امکان کی تعمیر کرتی ہیں۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔
 یہ اور ہستی قلمرو اضافیت یا مایا کو بناتی ہیں۔ ان تمام قلمروں کو جب
 عظیم ترین ذات سے ملا یا جاتا ہے، تو کل کائنات اس اصطلاح
 کے اعلیٰ ترین مفہوم کے رو سے، وقوع پذیر ہوتی ہے۔

مظاہر کی ایک مزید تقسیم: یہ صورت معکوس اگر ہم عنصر اول
 سے فکر کی ابتدا کر کے سلسلہ ظہور کی آخری کڑی پر جا ختم کریں، تو
 ہم سب سے پہلے کہہ سکتے ہیں، کہ عنصر اول سے، ہستی اور وجود
 ہر دو مراد لیے جاسکتے ہیں۔ رہا عرش، اگر ایسا کہنا درست ہو۔ تو
 وہ عنصر اول اور ماورائے صورت ظہور کے مجموعے کا نام ہے۔ آخر
 میں عرش اور رسمی ظہور کے مظاہر پرستانہ حصے کا مجموعہ ماورائے حس
 یا غیر مرئی عالم کی تشکیل کرتا ہے۔ یہاں ہم پھر آخری درجے (مادے)
 کے اضافے سے، کل کائنات کے تصور تک، اس بار ہم نے ظہور
 کی بجائے، عنصر اول کو نقطہ آغاز قرار دیا ہے) پہنچ جاتے ہیں۔

خلاصہ بحث: مذکورہ بالا بحث کو ہم یوں سمیٹ سکتے ہیں، اگر ہم
 ظہور۔ عنصر اول کو بنیاد ٹھہرائیں، تو پہلا تصور جسم، روح، اور عقل

پر حاوی ہوگا۔ اور دوسرا اقنوم ثانی اور ذات پر۔ اور اگر ہم فرد —
 کائنات، یا اس کے مساوی اور کسی چیز کو اساس بنائیں، (مثلاً ممکن
 — واجب کو) تو پہلا جزو جسم اور روح پر اور دوسرا (واجب)
 بیک وقت عقل، اقنوم ثانی اور ذات پر محیط ہوگا۔ حالانکہ ان میں باہم
 ناقابل اندازہ مافوق الفطری فاصلے حائل ہیں۔ اور اگر اضافیت —
 وجوب کو بنیاد بنائیں۔ تو سوائے ذات کے ہر چیز اضافی ہوگی۔ اور
 اگر ہم دوسری طرف ممکن ترین عارضی زاویہ نگاہ سے، ثانی اور غیر ثانی
 میں فرق کرنا چاہیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ سوائے جسم کے ہر چیز غیر ثانی ہے
 خدا اور کائنات: عربی اصطلاحات کے مقاصد کو اچھی طرح سمجھنے
 کے لیے، جن کا ذکر اوپر آچکا ہے (ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت
 اور ماہوت) یہ خیال ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ کائنات خدائی
 قلمروؤں کی مذہبی حکومت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے، کہ خدا کائنات

لہ نظریہ مدارج خمسہ کو دو خاکوں کی امداد سے واضح کیا جاسکتا ہے، جن میں سے ہر
 ایک پانچ ہم مرکز حلقوں پر مشتمل ہوگا۔ ان میں سے ایک میں عنصر اول کو مرکز میں اور دوسرے
 کو محیط میں دکھایا جائے گا۔ جو بالترتیب دیکھنے کے دو طریقوں کے (روسے) عالم صغیر
 (عالم کبیر یا انسان اور خدا سے منطبق ہوں گے) یہ اشیا کی فطرت میں بین بنگ
 (Yin Yang) کے ایک معنی ہیں۔ سیاہ حصہ جس میں ایک سفید نقطہ
 ہے عالم صغیر کی رات کی، اس کے نورانی خدائی مرکز سمیت) نمایندگی کرتا ہے، جب
 کہ سفید حصہ سیاہ نقطے سمیت، غیر متناہی کی، اس لحاظ سے کہ وہ متناہی پر حاوی ہے،
 نشان دہی کرتا ہے۔

کے اعلیٰ درجے میں پورے طور پر موجود ہے، اور جسمانی سطح پر بہت کم
موجود، یا بہت زیادہ غیر موجود ہے، یہی وہ مقام ہے، جہاں وہ بظاہر
بہت کم یا بلا واسطہ طور پر بہت کم نمایاں ہوتا ہے، بظاہر کا لفظ تقریباً
حشو ہے، کیونکہ فریب نظر یا ظاہریت، حسب تعریف اضافیت اور
ظہور میں شامل ہیں۔

مدارج خمسہ اور قرآن: پانچ خدائی معانی کے قرآنی حدود
حسب ذیل ہیں۔ پہلا درجہ، وحدت مطلق یا خدا کی عدم دوئی ہے (اللہ
احد) دوسرا درجہ وہ ہے، جس میں خدا خالق، وحی نازل کرنے والا اور
نجات دہندہ ہے، یہ خدائی صفات کا درجہ ہے۔ تیسرا درجہ عرش ہے،
جو مختلف سطحوں پر، مختلف تشریحات کا حامل ہے، لیکن جو نکوئیوں کا
نگاہ سے، بالکل بلا واسطہ طور پر اس ماورائے صورت ظہور کی نمایندگی
کرتا ہے، جو تمام باقی ماندہ پیدا کردہ کائنات میں سرایت کر جاتا ہے
اور جو اس لحاظ مخلوق دنیا سے مکمل طور پر متحد ہے۔ چوتھا درجہ کرسی ہے،
جس پر خدا کے دو پاؤں ٹکے ہیں۔ یہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے، کہ
مظاہر پرستانہ ظہور کیونکہ کرسی اسی پر دلالت کرتی ہے یعنی اور رحم ہر
دو پر حاوی ہے، جب کہ عرش مخصوص طور پر سعادت ہے۔ لیکن اس
سیاق میں پاؤں کی ثنویت اس پر دلالت کرتی ہے، کہ دنیا کے صورت
کیونکہ یہاں ہم دنیا کے صورت میں ہیں) دوئی اور تضاد کی دنیا ہے
کرسی کے اس طرف، وہ مقام ہے جو تمام مظاہر کے مقابلے میں زیادہ
بالواسطہ اور دور تر درجہ (ہے) جو انسانی قلم و (ناسوت) سے منطبق

لے یہاں ان تمام معانی کا بولفظ ناسوت اور اس سے ملتی جلتی اصطلاحات کے بیان کیے
گئے ہیں۔ یا ان تمام نظریوں کا جو ان تشریحات سے وابستہ ہیں، احاطہ کرنا (باقی حاشیہ ۲۴۱ پر)

ہے: کیونکہ یہ اس انسان کی بود و باش کی سطح ہے، جسے اللہ نے خلیفہ
فی الارض بنایا ہے۔

عرش اور دل: پیغمبر اسلام کے مندرجہ ذیل قول میں، اس عرش میں
(جو عالم کبیر میں دنیائے ملائکہ ہے) اور اس عرش میں (جو عالم صغیر میں
عقل کی طرح ہے) باہمی تعلق کو یوں واضح طور پر بیان کیا: انسان کا
دل اللہ کا عرش ہے۔ اسی طرح ہماری روح کرسی کی اور ہمارا جسم
زمین کی نمائندگی کرتا ہے، جب کہ ہماری عقل واضح طور پر، غیر مخلوق
(خدا) اور ذات (باری) کے ان اسرار کی طرف رہنمائی کرتی ہے، جن
کی غیر موجودگی میں کسی قسم کا تعقل ممکن نہیں ہوگا۔

کلمہ شہادت: اسی طرح اسلام کے دو اساسی اصول، یعنی دو
شہادتیں، جن میں ایک کا تعلق خدا سے اور دوسری کا رسول اکرم
سے ہے، حقیقت کے مدارج کی نشاندہی کرتے ہیں، کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا
اللہ میں ہر لفظ ایک درجہ حقیقت پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ کے
آخر میں ضمیر باذات (ہو) کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کلمے کے دو حصے ہیں،
پہلے دو لفظ نفی کی تشکیل کرتے ہیں، اور آخری دو لفظ اثبات کی۔ اس
مثال میں نفی، رسمی ظہور یا انفرادی قلمرو پر اور اثبات ماورائے
رسمی ظہور اور عنصر اول کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مل کر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۰ کا) مشکل ہے۔ مثلاً ناسوت اور شریعت میں اور اسی طرح

ملکوت اور طریقت میں ایک تعلق بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ زاویہ نگاہ

ہمارے موجودہ نقطہ خیال سے قطعاً مختلف ہے۔

کل کائنات کی تشکیل کرتے ہیں۔ اسی بنا پر صوفی کو اپنی ذات سمیت ہر
مادی چیز میں کلمہ شہادت کا لا نظر آتا ہے و علیٰ ہذا القیاس۔ ہم جو عالم
صغیر ہیں، کلمہ شہادت کی ٹھوس شکل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور یہی حال
عالم کبیر کا ہے۔ جو ہمیں احاطہ کیے ہے، اور ہم جس کا ایک حصہ ہیں۔

دوسری شہادت (محمد رسول اللہ) دوسری شہادت، جو پیغمبر
اسلام کے بارے میں ہے، وہ آپ کے اور رسمی ظہور کے درمیان ایک
مثالت قائم کرتی ہے، جو یہاں اثباتی مفہوم دیتی ہے، یعنی بطور خدائی
منظر کے، نہ بطور عدم حضور یا تضاد کے۔ اسی کلمہ 'محمد رسول اللہ میں'
رسول کا لفظ تمثیلاً رسمی ظہور کی نشاندہی کرتا ہے، اس لحاظ سے کہ آخر
الذکر عنصر اول کا امتداد ہے۔ صوفی، جو ہر جگہ خدا کا مشاہدہ کرتا ہے،
وہ اس طرح پر مادی۔ زوہانی شکل میں زندگی اور اشاریت کی تکمیل
اور عقل اور ملکوتی حقائق میں صفت رسالت یعنی خدائی الہام کا
ادراک کر لیتا ہے چنانچہ شہادین کا ہر لفظ، خدائی وجود کے انداز،
یعنی عالم صغیر اور عالم کبیر میں خدائی مقام کی تعیین کرتا ہے۔

افلاطونی بروز: اس سیاق میں، افلاطونی بروز یعنی ازلی خدا کا حوالہ
دینا غالباً مفید ہو گا۔ جو خیر محض ہے، اور جس تک استدلالی علم کی
رسائی نہیں ہو سکتی۔ وہ بروزی طور پر اپنی مثال پیدا کرتا ہے، جو
اس پر غور و غرض کرتی ہے، یہ مثال (جو ہر کائنات) تصورات یا
علیٰ نمونوں پر حاوی ہوتی ہے، یہ جوہر، روح، یا بوضاحت مزید تر،
ظاہر پرستانہ یا لطیف مخلوق کو جنم دیتا ہے، جو اپنی باری پر باد
(ناموجود) یا شر کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک طرح سے اور ایک خاص

زاویہ نگاہ سے، خیر محض کی نفی ہے۔ اس بنا پر جوہر، روح اور مادہ
 تیشلی رنگ میں ویدانت کی تثلیث ستوا (Sattva) (Rajas) اور تَمَس (Tamas) سے مطابقت رکھتے ہیں
 لیمب لیکس (Lamb Likus) (پلوٹینس Plotinus)

کی وحدت پر بطور طے وجود کا اضافہ کرتا ہے۔ پلوٹینس نے وجود اور
 اعلیٰ رسمی واجب کے باہمی فرق کے بارے میں انکار کیے بغیر خاموشی
 اختیار کی اور اگر پلوٹینس اعلیٰ نمونوں پر اعلیٰ رسمی ظہور نہ کہ وجود کی سطح
 سے جو ایک درست زاویہ نگاہ ہے، غور کرتا نظر آتا ہے، کیونکہ
 وجودی علیت، ضروری ہونے کے باوجود، تکوینی علیت سے کمتر
 براہ راست معلوم ہوتی ہے تو لیمب لیکس کی قابلِ فہم دنیا متنوع وجود
 یعنی اس وجود سے بایں حیثیت کہ وہ ان صفات الہی پر جن سے ملکوتی
 جوہر اور وجودی اعلیٰ نمونے مستنبط ہیں، بظاہر منطبق معلوم ہوتی ہے۔

چند اوردارج حقیقت: اب ہمیں صوفیا کی طرف لوٹنا چاہیے۔
 اس وقت تک پانچ درجوں کا ذکر کیا جا چکا ہے، جن میں سے کچھ
 تکوینی ہیں اور کچھ غیر تکوینی۔ لیکن یہ تعداد بڑھ جاتی ہے، جب
 ہم تقسیم در تقسیم کے سلسلے یا درمیانی مدارج جہاں مختلف تناظروں پر
 غور کرتے ہیں۔ جن کا تعلق یا تو شہود (علم کے قطب) سے ہوتا ہے
 یا وجود کے قطب سے۔ جسم اور روح کے درمیان (یا جس حد تک
 عالم کبیر کا تعلق ہے، جسمانی اور مظاہر پرستانہ دنیا کے درمیان)

ایک زندہ یا جاندار جسم کا تصور ممکن ہے، جو بلاشبہ خالص مادی اور مردہ نما جسم سے مختلف ہے۔ اس درمیان فی حالت کو ہم حیاتی یا حسیاتی حالت کہہ سکتے ہیں۔ بعض تکوینی علوم کے مطابق، علم نجوم کی اشاریت کو استعمال کرتے ہوئے، یہ حالت، یا جسم، آسمانی اجرام سے مطابقت رکھتا ہے۔ اسی طرح روح اور عقل کے درمیان (یا جس حد تک عالم کبیر کا تعلق ہے رسمی ظہور یا مادہ رسمی ظہور کے درمیان) ایک اتقائی درجے کی دریافت کی گئی ہے، جسے ہم استدلال سے مطابقت دے سکتے ہیں (جو نہ تصور ہے اور نہ تعقل ہی ہے)۔ عالم کبیر میں یہ معمولی فرشتوں کا درجہ ہے جو جنات سے برتر اور چار بڑے فرشتوں یا روح سے کمترین ہیں۔ اس قسم کے تناظر میں، ان مدارج کی اشاریت جن کی نمائندگی جسم اور روح کرتے ہیں۔ اپنی تمثیلات، علم نجوم سے جس کا تعلق عالم کبیر سے ہے، مستعار لیتی ہے۔ چنانچہ وہ اجرام سماوی اور زیر قمری دنیا کا نام لیتے ہیں (یعنی مادے اور جسم کی دنیا کا) عرش اور کرسی: اس سلسلہ میں یہ بات پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ وجودی عنصر قلم اور لوح پر مشتمل ہے۔ مادہ رسمی، یا سماوی ظہور، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، عرش سے، جسے علم نجوم کی اصطلاح میں، فلک الافلاک کہتے ہیں، مکمل طور پر متحد ہے۔ کرسی، رسمی ظہور کا درجہ لطیف یا ثوابت کا کرہ ہے۔ بالآخر، رسمی ظہور کے درجہ کثیف کے دو درجے ہیں، حسیاتی اور مادی۔ پہلا سات سیاروں کے گرد سے اور دوسرا چار محسوس عناصر سے منطبق ہے۔

ابن عربی، ابوطالب الملکی: ہم پانچ خدائی مظاہر کو ناسوت،

ملکوت، جبروت، لاہوت اور ماہوت کے عنوانات کے تحت اوپر
گناچکے ہیں۔ اصطلاحات میں تھوڑے سے فرق سے، اسی ارتقائی ترتیب
سے مندرجہ ذیل مدارج شمار کیئے جاسکتے ہیں۔ دنیائے سلطنت یا عالم
الملک شاہی دنیا یا عالم الملکوت، دنیائے طاقت یا عالم الجبروت
دنیا ئے شوکت یا عالم العزت۔ ابن عربی نے اپنی کتاب اصطلاحات
الصوفیہ میں، الملک سے عالم ظہور یا عالم الشہادت مراد لی ہے، اور
الملکوت سے، دنیائے پراسرار یا عالم الغیب مراد ہے۔ اس کے خیال
میں غیب سے مراد ہر وہ چیز ہے، جو خدا بندے سے چھپاتا ہے، نہ کہ
اپنے سے۔ ملکوت، اور جبروت کی اصطلاحات باہم قابل تبدیلی ہیں۔
اس لئے بر بنائے قول ابو طالب الملکی، جسے ابن عربی نے نقل کیا ہے،
الجبروت عالم العظمت ہے۔ بقول جبر جانی اس سے مراد خدا کے نام
اور صفات کی دنیا ہے، العالم الاسماء والصفات الالہیۃ جب کہ اکثر
مصنفین کے خیال کے مطابق، الجبروت دنیائے اوسط ہے۔ غرض الی
کے قول کے مطابق، الجبروت، الملک اور الملکوت کے درمیان واقع
ہے، وہ کہتا ہے، کہ الملک کے سراپا سکون اور الملکوت کی حرکت

لہ صفات خدا، اسما سے اس حقیقت کی بنا پر کہ وہ بالفعل اضافیت کی سطح پر واقع
ہیں اس حد تک ممتاز ہیں، جس حد تک امتیاز کی گنجائش ہے۔ جب کہ اسمائے
الہی قائم بالذات خدا کے اس حیثیت میں مختلف پہلوؤں کی نمائندگی
کرتے ہیں۔ یعنی اس طرح سے اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں
ایک امتیاز قائم ہو جاتا ہے۔

سے عوازنہ کرتے ہوئے الجبروت کی درمیانی حیثیت کو کشتی کے سکون
 سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ یہ بظاہر مظاہر پرستانہ اور لطیف دنیا کی
 طرف اشارہ ہے۔ لیکن آخر کار ابوطالب المکی کی اصطلاحات کو ترجیح
 دی گئی ہے۔ یہیں جہلی کا ذکر بھی کرنا چاہیے، جو کہتا ہے، کہ ہر موجود چیز
 تین حصوں پر منقسم ہے: خارجی حصہ، جسے الملک کہتے ہیں داخلی حصہ الملکوت
 تیسرا حصہ جو ان دونوں سے ماوراء ہے، اسے القسم الجبروتی الالہی کہتے
 ہیں۔ وہ مزید لکھتا ہے۔ کہ خارجی حصے سے مراد صورت اور داخلی سے
 روح (نفس) ہے اور تیسرا حصہ متعلقہ چیز کا راز اور اس کی حقیقت
 ہے۔ یعنی ایک طرف ال کا تعلق ہستی (خدا) سے اور دوسری طرف اس
 کے کسی خاص پہلو سے یا خدائی عقل کے ایک خاص رخ یا اس کے تخلیقی
 ارادے سے ہے۔

ابن عربی کے شارحین: ابن عربی کے شارحین نے بالخصوص حضرات
 خمسہ کے نظریے کو مندرجہ ذیل اصطلاحات میں ادا کیا ہے، پہلا درجہ
 جسم کا ہے، دوسرا خیال کا، یعنی حلقہ روح کا، تیسرا درجہ عقل کا یعنی
 فرشتوں کی دنیا کا، چوتھا وحدت (واحدیہ) بالفاظ دیگر وجود (خدا)
 یعنی وجودی امکانات کی دنیا کا، پانچواں، یکتائی (احدیت) یعنی
 پادشاہی وجود کا۔ بعض لوگوں نے اس کے علاوہ چھٹے درجے یعنی ذات
 کا ذکر بھی کیا ہے، اس صورت میں ذات کا درجہ باقی سب سے اوپر
 خیال کیا جاتا ہے، نیز وہ ان سب میں جاری و ساری ہے۔ اس بنا پر
 واحدیہ اور احدیہ کو وجود (باری) کے دو رخ کہا جائے گا۔ پہلے کو وحدت
 خارجی یا عدم تلازم پذیر و اور دوسرے کو داخلی وحدت یا ناقابلِ قسمت

ہونا کہیں گے۔ اس سلسلہ میں غائبانہ اس امر کا اضافہ بھی کرنا پڑے گا۔ کہ اگرچہ
لاہوت ہوا اور ہوئی سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن لاہوت اللہ اور الوہیت
سے ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہے۔ یہ اس سبب کہ آخری دو اصطلاحات
کسی لحاظ سے نہ تو مخصوص ہیں اور نہ محدود۔ جب کہ لاہوت صرف عنصر
اول کے وجودی رخ پر دلالت کرتا ہے۔

مندرجہ بالا الہیہ کی ایک اور تقسیم: بعض اوقات، مدارج الہیہ
کی اقسام کو چار تک محدود رکھا جاتا ہے، ناسوت، ملکوت، جبروت
اور لاہوت۔ اس صورت میں پہلی اصطلاح سے مراد رسمی ظہور ہے،
(بغیر کسی داخلی فرق کے) اور دوسری سے مراد، رسمی ظہور کے ماوراء ہے
یہاں جبروت سے مراد ملکوتی قوا کی دنیا نہیں، بلکہ خدائیں طاقتیں اور
صفات مراد ہیں، اور یوں وجودی عنصر اول جبکہ لاہوت سے قائم بالذات
عنصر اول یا ذات اعلیٰ مراد ہے۔ اسی نظریے کی ایک اور صورت حسب
ذیل ہے، حَضْرَةُ الْغَيْبِ الْمُطْلَق سے مراد عنصر اول ہے۔ حَضْرَةُ الْغَيْبِ
الْمُضَافِ، یہ خدا اور مادے کے درمیان کا درجہ ہے، جو دو حصوں
میں منقسم ہے، اَلْجَبْرُوت یعنی ماورائے رسمی ظہور، اور عالم المثال،
جو رسمی ظہور کے لطیف اور مظاہر پرستانہ نظام پر حاوی ہے۔ اس کے
بعد حَضْرَةُ الشَّهَادَةِ الْمُطْلَقَةِ ہے، یعنی جسمانی دنیا۔ بالآخر یہ سب مل کر
غیب اور شہادت کے الفاظ کا ذکر بارہا قرآن میں آیا ہے۔ بالخصوص مندرجہ
ذیل آیت میں، **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**۔ (۵۹: ۲۲)
لفظ شہادت سے مراد گواہی نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے، جسے کوئی دیکھے
یعنی مرئی۔

حضرت انجائے کی تشکیل کرتے ہیں۔

عنصر اول اور ظہور کا تعلق؛ مدارج خمسہ کا نظریہ، عنصر اول اور ظہور کے درمیانی تعلق کو واضح کرتا ہے، جس کا تصور کئی طریقوں سے ممکن ہے۔ سب سے اول (ہم ریاضی کی اشاریت کی طرف لوٹتے ہیں) ان میں مرکز اور محیط کا تعلق ہے اس صورت میں مرکز اور محیط یا وسط اور متحد المركز دائروں میں کوئی رابطہ نہیں ہوتا۔ ظہور، عنصر اول سے بالکل اسی طرح علیحدہ ہے جس طرح ظہور میں فطری درجہ ماورائے فطری سے ممتاز ہوتا ہے۔ لیکن یہاں مرکز نیم قطر سارے ربط بھی پایا جاتا ہے۔ نیم قطر مرکز سے کتنا ہی دور کیوں نہ چلا جائے، لیکن وہ ہر حال میں مرکز کی توسیع شمار ہوگا۔ پانی آفاقی جوہر کی نشان دہی کرتا ہے، اور ایک لحاظ سے آفاقی جوہر ہے وجودی ٹکڑے فریب نظر ہیں، یہ ہمیں پردشا کی قربانی کی یاد دلاتا ہے۔ مرکز محیط اور مرکز۔ نیم قطر میں باہمی ربط بالکل ویسا ہے، جیسا کہ وجودی تناسب اور لازمی مساوات متماثلہ میں پایا جاتا ہے۔

مماثلت اور تناسب؛ اگر ہم متحد المركز دائروں کی جگہ چکر دار انحناء رکھ دیں۔ تو ہم تخلیقی کشادہ یا صدور نیز بہ یک وقت ابتدائی سمیٹ کا تصور قائم کر سکتے ہیں۔ یہاں اس صورت میں بیک وقت مماثلت اور تناسب دونوں پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم مرکزی نقطے کو، ایسے نیم قطروں کی بجائے ہوتا سے کی طرح ہوتے ہیں، ایسے نقطوں سے جو صرف مکان کی سمت کی تعبیر کریں، گھیر لیں، تو ہم ایک پیدا کار ضرب (کثرت) کا تصور قائم کر سکتے ہیں۔ عنصر اول کثیر التعداد عکسوں کے ذریعے اپنا

۴۔ عاودہ کرتا ہے، جن میں سے ہر ایک ایک وحدت ہے، جو واحد کی نمائندگی کرتی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی واحد نہیں۔ بلکہ یہاں صدور کی بجائے رد عمل ہے۔

جمود اور حرکت: بہر حال حقیقت کے مدارج صرف جامد یا ہموقی رخ ہی کے حامل نہیں، بلکہ ان میں ایک حرکت اور تسلسل کا پہلو بھی ہے۔ اس سے ہم آفاقی ادوار کے نظریے تک پہنچ جاتے ہیں۔ کائنات کا ہر درجہ، ایک مختلف متوالی سرپر حاوی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ظہور یا نمود کا یہ سر (بنیادی یا وجودی قلم پذیری، جو صورت بھی ہو) جوں جوں اس کا فاصلہ غیر متغیر مرکز سے بڑھتا جاتا ہے، وہ اتنا ہی سریع ہوتا جاتا ہے، یا تعداد بڑھتی جاتی ہے۔ اور اسے ہم علم ہندسہ کے سوسے یوں ادا کرتے ہیں۔ کہ جب کوئی آدمی محیط کے قریب پہنچتا ہے، تو سطح پھیلتی جاتی ہے یہ ہے وہ سارا نظریہ برہما کے دنوں، سالوں اور زندگیوں کا۔

خدا اور حرکت: وجود (باری) یا خالص مایا کے بارے میں استثنا کیا جانا ضروری ہے کیونکہ ایک وجودی عنصر کی طرف، جو زمانے سے ماوراء ہے، ایک سر کا انتساب ناممکن ہے۔ اس سوال کے جواب میں، کہ آیا کسی ایسی چیز کا، جو حرکت سے مشابہ ہو، خدا کی ذات میں پایا جانا ممکن ہے، جواب بدلیل ذیل ہاں بھی ہے اور

۱۔ وید کے ماننے والے خالص مایا یعنی وجود یا ایشور اور نا خالص یعنی روحوں اور عام ظہور میں فرق کرتے ہیں۔

اور نہ بھی۔ چونکہ سلبی نوعیت کی کوئی چیز خدا میں نہیں پائی جا سکتی، اس لیے نہ اس میں جمود پایا جاتا ہے نہ تغیر۔ خدا میں نہ تو ضرورت کی کمی ہے نہ آزادی کی، اس طرح نہ قدامت اور نہ زندگی کی، اس عتدییے کے رو سے کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ایک طرف خدا، قدامت کی صفت میں مکمل ہے۔ کیونکہ وہ قائم بالذات ہے تو دوسری طرف اس میں کمال حرکت بھی ہے، کیونکہ وہ غیر متناہی ہے، لیکن یہ عارضی حرکت نہیں۔ جس کا مدار تبدیلی پر ہو اور اس بنا پر اس میں کوئی تناقض نہیں۔ چونکہ حرکت ایک خوبی ہے، اور صرف اسی لحاظ سے خدائی نظام میں اس کا اصلی نمونہ اور منبع پایا جاتا ہے۔ بنا بریں ایک ایسے تنفس کے تصور کا جواز نکل آتا ہے، جو خود سے باورائے وجود تک جاری ساری ہے، اور جو تمام حرکات اور ادوار کا نمونہ اور علت ہے۔

مدالہ صبح خمسہ اور سائنس: تخلیقی ظہور کے بارے میں، روایتی تصورات کی مذکورہ بالا تفصیل یا یاد دہانی اس لحاظ سے ایک خاص اہمیت کا حامل ہے، کہ دور جدید کی تمام فلسفیانہ اور سائنسی اغلاط (ہم کہہ سکتے ہیں) لازمی طور پر اس نظریے کے انکار سے پیدا ہوتی ہیں۔ بالفاظ دیگر، جو چیز دنیا اور انسان کے بارے میں، جدید تشریحات کی بنیاد کو باطل قرار دیتی ہے، اور جو ان کی درست فہم کو مٹا دیتی ہے، وہ ان کی ماورائے احساس حقائق، یعنی حضرات خمسہ سے ملال آور اور مکمل ناواقفیت ہے، یہ ایسا مشاہدہ ہے جو ہر اس شخص سے، جو حسی تجربات کا سادہ لوح منطقی نہ ہو، کبھی بوج نہیں سکتا۔

نظریہ ارتقاء اور مدارج خمسہ؛ مثلاً نظریہ ارتقاء، جسے عہد حاضر کی
روح کی سب سے ممتاز اور مثالی پیداوار کہنا چاہیے، وہ ایک بدل سے
زیادہ کچھ نہیں۔ اور وہ ایک ہموار سطح پر گم شدہ ایعاد کا صلہ ہے، کیونکہ
ان ماورائے احساس ایعاد کو جو آتش اور نورانی حالات کی معرفت، خارج
داخل کی طرف خدائی مرکز تک جاتے ہیں، نہ کوئی تسلیم کرتا ہے، اور نہ تسلیم کرنے
کی خواہش رکھتا ہے۔ ہر آدمی تخلیقی مسائل کا حل حسی سطح پر تلاش کرتا
ہے، اور اصلی اسباب کی جگہ، خیالی اسباب کو، جو کم از کم ظاہری طور
پر جسمانی دنیا کے امکانات سے مطابقت رکھتے ہوں، رکھ دیتا ہے۔ غیر محسوس
دنیا کے طبقاتی نظام اور تخلیقی صدور کی جگہ، (جس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں،
کہ وہ، مذہب کے اس خیال سے، کہ دنیا کی تخلیقی عدم سے ہوئی، مخالف
نہیں، بلکہ یہ درحقیقت اس کی وضاحت کرتا ہے) وہ ارتقاء اور تبدیلی
نوع اور اس کے ساتھ ہی لزوماً انسانی ترقی کے خیال کو رکھ دیتا ہے،
جو مادہ پرست لوگوں کی ضرورت علت کا صرف تسلی بخش جواب ہے اس
عمل میں وہ بھول جاتا ہے، کہ انسان کیا ہے، اور نیز وہ یہ بھی بھول جاتا ہے،
کہ خالص مادی علم سائنس جب انتہائی وسعتوں تک پہنچ جاتا ہے تو وہ
زبردست تباہی سے یا زوال سے ایک مصیبت عظمیٰ کو دعوت دیتا ہے
جس کا نتیجہ عملاً ویسا ہی رہتا ہے۔

۱۔ یہ زبان کا حد درجہ مہلک اور غلط استعمال ہے، کہ ہم عصر جدید کے سائنس دانوں
کو ”حکیم“ کہتے ہیں۔ ان کی فراست، ان کی غیر معمولی ذہانت کے علاوہ، بشرطیکہ ان
میں پائی جاتی ہو، عام طور پر بہت معمولی ہے۔ اور وہ ہر اس چیز کو (باقی حاشیہ ۱۵ پر)۔

مادی مظاہر اور نفسیاتی حقائق: اس مظاہر پرستانہ دنیا سے انکار
 (جس میں ہم اس بلور کی طرح، جو ایک مائع چیز میں تیر رہا ہو، غوطے کھا رہے
 ہیں، اگرچہ ظواہر ہمیں سوچنے پر مجبور کرتے ہیں، کہ یہ دنیا یا تو ہمارے
 اجسام میں موجود ہے، یا اشیا کے مادی خول کے پیچھے ہے) نفسیاتی
 حقائق کو خالص مادی علل کی حیثیت دے دیتا ہے اس سے تمام ان اشیا
 کے بارے میں، جن کا تعلق ذہنی نظام سے ہے، اندازہ قطعاً غلط ہو جاتا
 ہے، اور یہ روحانیت کی موت ہے۔ اس حقیقت سے قطع نظر، کہ
 ہم اس وسیع دنیا کے بارے میں جس میں یہ جادو واقع ہے، کچھ نہیں
 جانتے، الٹا اعلیٰ چیز کو ادنیٰ سمجھ بیٹھتے ہیں، اور اس طرح انجام کار انسان کو
 انسانی خصوصیت سے محروم کر دیتے ہیں۔

مظاہر اور حقیقت کی اعلیٰ سطح: اگر مظاہر پرستانہ دنیا کو تسلیم ہی
 کر لیا جائے، لیکن جب تک ہم اعلیٰ درجے سے انکار کرتے رہیں گے،
 انسانی خصوصیات سے محرومی بہ مشکل کم ہوگی۔ کیونکہ یہ مافوق الفطرت
 اسباب کا انکار یعنی ان اسباب کا انکار ہے، جو ماورائے رسمی ظہور سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۱ کا) جو طبعی دنیا سے ماوراء ہے، نہیں مانتے۔ اور اسی طرح اس چیز
 کو بھی جو عقل کی تشکیل کرتی ہے۔ دنیا میں کبھی بھی فراست اور ذہانت کا اتنا تذکرہ نہیں ہوا،
 جتنا کہ ہمارے اس زمانے میں جسے عقل کی رات کہنا چاہیے، اور ان الفاظ کے معانی پر تعلق
 کبھی بھی اتنا مشکل نہیں ہوا حقیقت حال یہ ہے، کہ غالباً انسان کبھی بھی اتنا مکار
 اور کند ذہن نہیں ہوا جتنا کہ آج ہے۔ اس سطح پر فراست کی فراوانی ضرور ہے رہا صدق
 کا معاملہ، تو یہ دوسری بات ہے۔

تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس قابل نہیں کہ انہیں فطری اور افقی علیبت کی حدود میں سمیٹا جاسکے۔ یہ نفسیات کا سرچشمہ ہے، یعنی اس بے جہان جان کا، کہ ہر چیز کو نفسیاتی (اور یوں مکمل طور پر انفرادی اور دنیوی) اسباب کا رنگ دیا جائے، اس طریقے سے ہر چیز عارضی اجتہاد کا نتیجہ بن جاتی ہے، الہام شاعری کہلاتی ہے، اور مذہب، انسانی ایجاد، عارف لوگ، مفکر اور متد، شیان (حقیقت) خالص منطقی کہلاتے ہیں، بشرطیکہ انہیں ایسا کہنا درست ہو۔ معصومیت اور الہام کا وجود نہیں رہتا۔ اغلاط کو ثقات میں کثیر اور دلچسپ اضافہ کہتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اگر ہر ذہنی کرشمے کی کوئی مادی علت نہ بھی قرار دی جائے، تاہم کم از کم ہر مافوق الفطرت بلکہ ہر ماورائے حس علت سے، اور اسی وجہ سے ہر بنیادی صداقت سے انکار کرنا پڑ جاتا ہے۔ اس انداز فکر کے مطابق، انسان نہ صرف اپنے جسم کے ہم پلہ ہو جاتا ہے، بلکہ وہ کم ہو کر ایک انسان نما حیوان بن جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اب کوئی چیز نہیں، کیونکہ جو انسان اپنی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے، وہ حقیقتاً انسان نہیں رہتا۔

تحلیل نفسی: جو لوگ تحلیل نفسی کے قائل ہیں۔ ان کے لئے تحلیل نفسی کا عمل ویسا ہی تلافی کن ہے، جیسا کہ نظریہ ارتقار ہے، کیونکہ جو شخص اصلی اسباب کو نہیں مانتا، یا نہیں مان سکتا، وہ فرضی اسباب تلاش کر لیتا ہے، بالفاظ دیگر، چونکہ علیبت کا تصور عمق میں نہیں کیا جاتا، اس لئے اسے سطح پر پھیلا دیا جاتا ہے، بلکہ ایک عمل کو اس خیال سے جو اس کا پیشرو ہوتا ہے، وضاحت کرنے کی بجائے وہ اس عمل کے اسباب کو خون اور ہڈیوں میں تلاش کرتا ہے، لیکن پھر بھی اس کی کوئی حیثیت نہ

ہوگی۔ کیونکہ اعلیٰ اسباب کی قائم مقامی کے لئے ادنیٰ اسباب کی جستجو کی گئی ہے۔

مدارج خمسہ سے انکار کا نتیجہ: حقائق کے مدارج خمسہ کے انکار سے نہ صرف جادو کا بلکہ معجزہ کا تصور بھی ناممکن ہو جاتا ہے اور یہ بے وجہ نہیں، کہ کلیسا اس شخص کو مردود قرار دیتا ہے، جو پہلے یا دوسرے کا انکار کرتا ہے۔ اس دوسرے انکار کے خلاف جو پہلی دلیل ضروریات کی جانی چاہیے وہ حسب ذیل ہے: چونکہ لطیف یا مظاہر پرستہ حالت موجود ہے، اس لئے لازماً (جب کم و بیش بعض ضروری شرائط وقوع پذیر ہو چکتی ہیں) مادی یا حسی دنیا میں دھم سے داخل ہو جاتی ہے اور چونکہ فوق رسمی یعنی جواہر کی غیہ فانی دنیا بھی موجود ہے (اور رسمی دنیا سے پہلے موجود ہے) اس لئے وہ عموماً طور پر اور مبینہ فطری قوانین کے خلاف، صورت اور مادے کی دنیا میں حائل ہو جاتی ہے۔ ہر غلط فہم کے امکان سے بچنے کے لئے لفظ فطرت کے معنوں کو واضح طور پر سمجھ لینا چاہیے۔ جو چیز مافوق الفطرت ہے، اسے نامعقول یا لغو نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اس کی علت و نیائے مادہ اور احساسات کے اندازوں اور قوانین کی زد سے باہر ہوتی ہے، اگر فطری شے کاملاً دنیا سے منقطع یا امکان کے مترادف ہو، تو کہہ سکتے ہیں، کہ خدا اور معجزہ بھی فطری ہیں۔ لیکن یہ زبان کا ایسا غلط استعمال ہوگا، جس سے اُفق اور عموماً علت کے معنوں میں لفظاً امتیاز کرنے کے تمام ذرائع ختم ہو جائیں گے۔ بہر حال جب سائنسدان مافوق الفطرت کا لفظ سنتے ہیں تو وہ خیال کرتے ہیں کہ بنیادی طور پر

اس سے مراد ایسے مظاہر نہیں جن کی کوئی علت نہیں۔ یا بوضاحت تمام
جن کی کوئی حقیقی اور ممکن علت نہیں۔ لے

سائنس کی بے خبری؛ اس حقیقت کے پیش نظر کہ جدید سائنس مدارج
حقیقت سے بے خبر ہے، اس لئے وہ تمام ایسی اشیاء کے بارے میں
جنہیں صرف یہ مدارج ہی واضح کر سکتے ہیں (خواہ یہ معاملہ جادو کا ہو یا
روحانیت کا، یا کسی قوم کے اعتقاد یا عمل کا، بالخصوص ان تاریخی یا قابل
از تاریخ ماضی کے واقعات کا جو انسانوں سے متعلق ہیں یا ایسے مظاہر
فطرت کا، جن کی حقیقت اور جن چل کی کلید کا اسے اصولاً کوئی علم نہیں)
باطل اور غیر موثر ہے۔ مشکل ہی سے اس سے بڑھ کر کوئی غیر معمولی طور
پر بے حقیقت فریب ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص یہ خیال کرے، کہ جدید
سائنس اپنے چکر کھاتے ہوئے سفر کو جو جزو لا تجزی سے عظیم ترین ہستی
کی طرف جاری ہے، اس طریقے سے ختم کرے گی۔ کہ از سر نو مذہب
اور مافوق الفطرت صداقتوں اور نظریات سے مل جائے گی۔

صورت اور مادے کی تعریف؛ اس موقع پر اس امر کی وضاحت
ضروری ہے، کہ صورت اور مادے سے کیا مراد ہے صورت منجمد مادے
کا نام ہے، یعنی ان کا یا بھی تعلق ہوت اور پانی کا سا ہے۔ اس بنا پر
دنیا نئے صور (یعنی جسمانی اور مظاہر پرستانہ حالتیں) روحانی جوہر کو منجمد

لے رینان (Renan) کہتا ہے کہ تنقید کی روح مافوق الفطرت کا

انکار ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ علم کی روح تمام ضروری اشیاء سے

ناواقفیت کا نام ہے۔

کرنے، انہیں انفرادیت بخشنے اور نیز انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے
 کی خصوصیت رکھتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ زندگی کی بلند فضاؤں میں
 انا کا وجود نہیں۔ بلکہ مقدس ہستی کا انا طورائے صورت ہے، یا ان معنوں
 میں واجب ہے، کہ نہ لحاظ دوسرے روحانی ہواہر کے نہ تو اس کی مخصوص
 حدود ہیں اور نہ وہ باقی روحانی ہواہر کا غیر شفاف پردہ ہے۔ مزید برآں وہ مقدس
 ہستی مختلف صورتیں اختیار کر لیتی ہے، اور نیز مختلف صورتوں میں خدا اور دنیا ملائک
 کا شفاف آئینہ بھی رہتی ہے۔ ارضی صورت، لطیف ہو یا کثیف پھر سے
 اپنے واجب ہو ہر میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ غیر فانی انسان، بجائے تحلیل
 ہونے کے، اس کے برعکس محدود کنندہ حالت سے نجات حاصل کر
 لیتا ہے۔ اگرچہ ایک ظہور ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت محدود ہی
 رہتا ہے۔ جو نسبت صورت کی جوہر سے ہے، وہی نسبت ظہور کی،
 خواہ ضروری ہو یا نہ، عنصر اول سے ہے۔ آسمان کے اس طرف فرد
 قائم رہتا ہے، اور اس حقیقت کی بنا پر اپنی انفرادی اور ارضی صورت
 اختیار کر سکتا ہے۔ از سر نو مدغم ہونے کا مطلب فنا نہیں، بلکہ تبدیلی
 صورت ہے۔ کسی حد تک یہی حالت فرشتوں کی ہے، جو کبھی
 بھی از خود ارضی انفرادیت کے حامل نہیں ہوئے، لیکن جو ہر حال ایک شکل
 اور آنا اپنا لیتے ہیں۔ جس کے متعلق کتب مقدسہ میں کئی مثالوں کا ذکر ملتا
 ہے۔ فی الجملہ یہ حقیقت کہ آسمانی ہستیاں رسمی حالات سے ماورا
 ہوتی ہیں، کوئی سلبی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ صورت حال اس کے
 برعکس ہے۔ کیونکہ جس کے پاس بڑا ہو، چھوٹا بھی ہوتا ہے۔
 مادی دنیا اور فطرت : یہاں ابھی تک تناسب کا سوال باقی

ہے، جس پر ضرور غور کرنا چاہیے، مادی دنیا ہمارے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے، جو خود کو فضا کی گہرائیوں میں گم کر دیتی ہے، مگر جو اپنے غیر متناہی کہکشانی سلسلوں اور نیز اپنے کروڑوں نوری سالوں کے باوجود اس مظاہری دنیا کے مقابلے میں، جو ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے، ریت کے ایک ذرے سے (اگرچہ مکانی لحاظ سے نہیں) زیادہ نہیں۔ مزید براں دنیائے مظاہر بذات خود، غیر رسمی یا آسمانی ظہور کے مقابلے میں جزو لا تجزئی سے زیادہ نہیں۔ اور آخر الذکر بمقابلہ عنصر اول عدم محض ہے۔

لا تعداد دیشائیں: اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف یہ ہندسیاتی مراجعت، (یوں کہنا چاہیے لیکن یہ کہنے کا ایک انداز ہے) کی تلافی اس ترقی سے ہو جاتی ہے، جو اسی طرح اوپر سے نیچے کی طرف وقوع پذیر ہوتی ہے۔ یہ منطقے جوں جوں عنصر اول سے دور ہوتے جاتے ہیں، سکڑتے جاتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی تعداد میں زیادہ ہوتے جاتے ہیں۔ اور غیر متناہی خلا کی مماثل ضد تعداد (کمیت) ہے۔ سب سے زیادہ خارجی منطقہ، (یعنی مادی اور کثیف دنیا) صرف یہی ایک محسوس دنیا نہیں، جس کا ہمیں علم ہے، کیونکہ عالم گیر ظہور کی خارجی حدود صرف عارضی اور ٹھنپتی ہو سکتی ہیں، اور اس کے بارے میں کوئی یقینی بات نہیں ہو سکتی۔ مظاہری اور لطیف حالت، کروڑوں قلم پذیر یوں یا ظہوروں (جو ہماری محسوس دنیا سے ملتے جلتے، لیکن اس سے غیر متعلق ہیں، اور جو مکمل طور پر ہمارے احساسات کی گرفت سے باہر ہیں) پر حاوی ہے۔ اسی طرح اگر اعلیٰ رسمی ظہور یا فرشتوں کے تکوینی منظر سے دیکھا جائے، تو لا تعداد لطیف اور آتش

دنیا میں ہیں اور اگر ہم عنصر اول کے مقام سے دیکھیں، تو نور کی دنیا میں
 جو جنتیں ہیں۔ ناقابل تصور کثرت میں یوں پھیلی ہوئی ہیں۔ جیسا کہ پانی
 کے فوارے کے قطرے، جو سورج کی کرن سے جگمگا اٹھتے ہیں۔
 کائنات ترقی پذیر ہے: ریاضی ترقی کا یہ قاعدہ (جو خارج کی
 طرف بڑھتا ہے) وہ وجود باری اور اس کے صفاتی اسما کی وجہ سے
 پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ نیز ظہور کے امکانات کی بے پناہ کثرت
 کی وجہ سے جب وہ فطرت یا ابتدائی مادے کی کوکھ میں بہتا ہے، تو
 خلق اور مخلوق کی گھومتی ہوئی لاتعداد فراوانی میں قلم پذیر ہوتا ہے۔
 اعلیٰ وجودی ذات، قائم بالذات ہے، لیکن اس کا داخلی عکس، ان
 ابتدائی اختلافات پر مشتمل ہے، جو بوقت ظہور ایک ایسے سلسلہ توسیع
 کو جنم دیتے ہیں، جو بہت زیادہ متنوع ہے۔ لیکن جو ناقابل تقسیم غیر متناہی
 کی کثرت سے از سر نو ملنے کے قابل نہیں ہے۔

سائنس اور وجدان: تجرباتی اور عملی سائنس، ان معاملات سے
 بے خبر ہے، اس کے یہاں متفق علیہ اور قدیم انسانی فراست کے سامنے
 وجدان کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور سائنس دان بظاہر یہ ماننے کو تیار
 نہیں، کہ اگر اسطور اور مذہبی عقائد میں لازمی عنصر (یعنی ایک قائم
 بالذات اور ماورائے اور اک ہستی اور انسانوں کے لیے حیات
 بعد الممات کا تصور) جو ان کے ارضی حالات کے مطابق ہے، پر
 متفق ہونے کے باوجود سخت اختلاف پایا جاتا ہے تو وجہ یہ ہے
 کہ ماورائے احساس دنیا، ناقابل تصور اور ناقابل بیان ہے، اور
 شاہدے کے ایسے غیر محدود مختلف طریقوں کو جو مختلف روحانی

ضرورتوں کے مطابق ہوں، جائز قرار دیتا ہے، سچائی ایک ہے، لیکن خدائی
رہم کے مختلف درجے ہیں۔

سائنس خدائی مظاہر سے نا آشنا ہے؛ سائنسی فلسفہ نہ صرف
خدائی مظاہر سے نا آشنا ہے، بلکہ ان کی موسیقی یا زندگی سے بھی۔ وہ نہ
صرف مدارِ حقیقت سے ناواقف ہے، بلکہ اس سے بھی کرمِ احسان
کی دنیا میں قید ہیں۔ نیز ادوارِ زندگی کا بھی اسے کوئی پتہ نہیں، یعنی
عالم گیر انجاد کے بہنے کا۔ نیز اسے کوئی علم نہیں، کہ ہماری دنیا ایک
غیر مرئی اور چکدار حقیقت سے باہر نکلی ہے، یا یہ دنیا از سر نو اسی حقیقت
کے سیاہ نور میں پھر جذب ہو جائیگی۔ تمام حقیقت غیر مرئی میں ہے،
اور یہی سب سے زیادہ ضروری ہے کہ علم یا اس کی تاثیر کا نام لینے
سے پہلے اس کا احساس اور علم ضرور ہونا چاہیے، لیکن یہ بات کبھی نہیں سمجھی
جائے گی۔ اور انسانی دنیا سنگِ مٹی سے اپنے راستے پر چلی جائے گی۔

تعلیقات

۱۔ ابراہیم بن ادم : آپ کی پیدائش دوسری صدی ہجری کے آخری ربع میں مکے میں ہوئی۔ آپ بلخ کے حکمران یا ایک اور روایت کے مطابق شاہزادہ تھے۔ اچانک دنیا کے کاروبار سے دل برداشتہ ہو گئے۔ اور حکومت چھوڑ کر فقر کی گودری پہن لی۔ اور اتنا بلند مقام حاصل کیا کہ یہ قول حضرت جنید بغدادی تمام روحانی علوم کی کنجیاں ان کے پاس ہیں“

فقر اختیار کیا تو نواح نیشاپور کے ایک غار میں نو برس تک مصروف عبادت رہے۔ بعدہ حج کو گئے، اور کئی برس تک حرم شریف کے مجاور رہے۔ تاریخ وفات کے بارے میں بھی کئی روایات ہیں۔ لیکن کوئی حتمی قول ایسا نہیں جسے قابل اعتماد کہا جاسکے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ : عبداللہ نام حضور اکرم کے عمزاد تھے۔ ہجرت سے تین سال قبل شعب ابی طالب میں پیدا ہوئے۔ ہوش سنبھالا تو بارگاہ نبوت میں باقاعدہ حاضری دینے لگے۔ اور یہ سلسلہ حضور کی وفات تک جاری رہا۔ اس مصاحبت نے سونے پر سہاگے کے کاکام کیا۔ چنانچہ وہ اپنے عہد کے جلیل القدر مفسر شمار ہوتے تھے۔ قرآن حکیم کی پہلی تفسیر انہی کی کاوش فکر کا نتیجہ ہے۔

حضرت عبداللہ صاحب قلم تو تھے ہی۔ تلوار کے بھی کچھ کم دھنی نہ تھے حضور اکرم کی زندگی میں جو غزوات پیش آئے۔ اکثر میں ان کی شرکت ثابت ہے۔ حضور کی وفات کے بعد جرجان، طبرستان اور مصر کی جنگوں میں شریک رہے۔ جنگ صفین میں حضرت علی کے لشکر میں شامل تھے۔ جب حضرت علی اور

اور امیر معاویہ میں معاہدہ تحکیم طے پایا۔ تو اس پر دستخط کرنے والوں میں ابن عباس بھی تھے۔

جناب امیر کی شہادت کے بعد جب عبداللہ بن زبیر نے بغاوت کر کے متوازی حکومت قائم کر لی۔ تو جناب عبداللہ نے اسے تسلیم کرتے سے انکار کر دیا۔ جس پر وہ قید کر دیئے گئے۔ بعد میں مختار ثقفی نے حملہ کر کے انہیں رہائی دلائی۔ آخری عمر میں ان کی بینائی کمزور پڑ گئی تھی۔ اور مدینے سے طائف چلے گئے تھے۔ جہاں انہوں نے ۴۸ / ۴۸۷ میں وفات پائی۔

۳۔ ابن عربی، شیخ الاکبر: محمد نام ابو بکر کنیت اور محی الدین لقب تھا۔ سپین میں بہ مقام مرسیا ۵۶۰ / ۱۱۶۵ میں پیدا ہوئے۔ ۵۶۸ / ۱۱۷۳ میں اشبیلیہ چلے گئے۔ اور بیس برس تک حصول علم میں مشغول رہے۔ ۵۹۸ / ۱۲۰۱ میں مشرقی ممالک میں آ گئے۔ چنانچہ مصر، ایشیائے کوچک اور عرب کے مختلف شہروں میں گھومتے پھرے۔ اور آخر میں شام میں سکونت اختیار کر لی۔ اور ۶۳۸ / ۱۲۴۱ میں دمشق میں وفات پائی۔

اپنے عہد کے جلیل القدر عالم تھے۔ کم و بیش ڈیڑھ سو کتابیں ان کے قلم سے نکلی ہیں۔ جن میں سے فتوحات مکیہ اور قصص الحکم خاص طور پر مشہور ہیں ان کے سارے فلسفے کا دار و مدار عقیدہ وحدت الوجود پر ہے۔ چونکہ یہ خیال تصوف کی دنیا میں نیا تھا۔ یا جس انداز میں پیش کیا گیا وہ انوکھا تھا۔ اس لئے اگر بعض لوگ انہیں صوفی اور خدا رسیدہ شمار کرتے ہیں۔ تو ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں۔ جو انہیں ملحد اور بے دین کہتے ہیں۔

۴۔ بایزید بسطامی: تیسری صدی کے مشہور صوفی ہیں۔ ان کے نام طیفور بن عیسیٰ تھا۔ دادا مجوسی تھے۔ جنہوں نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ بایزید

۱۲۸/۷۴۶ میں پیدا ہوئے۔ اور ۲۶۱/۸۷۹ء میں وفات پائی۔ اس لحاظ سے ان کی عمر ۱۳۳ بنتی ہے۔ بر بظاہر مستبعد معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ان کا مزار بسطام میں مرجع خلائق ہے۔

۵۔ بخاری امام: ابو عبد اللہ کنیت اور نام محمد بن اسماعیل تھا۔ یہ ۱۹۲/۸۱۰ء میں پیدا ہوئے۔ اور ۲۵۶/۸۷۰ء میں وفات پائی۔ والد کا انتقال بچپن ہی میں ہو گیا تھا۔ ابتدائی تعلیم بخارا میں پائی۔ قوتِ حافظہ اس بلا کی تھی۔ کہ جو چیز سن لیتے۔ وہ ہمیشہ کے لئے ذہن میں محفوظ ہو جاتی۔ حصولِ علم کے لئے شام، مصر، بصرہ اور الجزیرہ کا سفر کیا۔ چھ برس کے میں مقیم رہے۔ انہیں چھ لاکھ احادیث یاد تھیں۔ امام کی تصانیف کی تعداد دو درجن کے لگ بھگ بتائی جاتی ہے۔ جن میں صحیح بخاری کو بلند ترین مقام حاصل ہے۔

۶۔ ثقیلی روز بہاں: شیراز کے باشندے، قرآن کے مفسر شیخ روز بہاں ثقیلی کے نام سے مشہور تھے۔ ابتدائے حال میں عراق، حجاز، شام کی سیاحت کی شیخ ابو الخبیب سہروردی کے شریک درس تھے۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ جن میں سے تفسیر عراقی شرح شطیحات عربی و فارسی اور کتاب الانوار فی کشف الاسرار مشہور ہیں۔

۷۔ بیضا دی علامہ: نام ابو الخیر عبد اللہ بن عمر بن محمد تھا۔ بیضا میں پیدا ہوئے مشہور عالم دین اور مفسر قرآن تھے۔ کچھ عرصے تک شیراز کے قاضی القضاۃ رہے وہیں ان کا مزار ہے۔ ان کی تفسیر، تفسیر بیضا دی کے نام سے مشہور ہے۔ اور درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ مہناج الاصول، مفاتیح القصوی، لب الالباب فی علم الاعراب، مصباح الارواح اور نظام التواریخ بھی انہی کی تصنیف ہیں۔

۸۔ جر جانی، علامہ سید شریف: ایک فاضل عالم دین اور مشہور مفسر تھے۔ علی بن محمد نام تھا۔ استر آباد کے قریب ایک گاؤں تاجو میں ۱۳۳۹/۴۰ء میں پیدا ہوئے۔ اور ۸۱۶/۱۴۱۳ء میں وفات پائی۔ عرصے تک اس عہد کے علم سے ہرات، مصر اور قسطنطنیہ میں حصول علم میں مصروف رہے۔ بعد میں شیراز آ گئے۔ جہاں شاہ شجاع نے انہیں حکم مقرر کر دیا۔ جب تیمور نے شیراز پر حملہ کیا۔ تو وہاں جلیل القدر عالم کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا۔ جب امیر فوت ہو گیا۔ تو سید شریف واپس آ گئے۔

اپنے عہد کے بہت بڑے فاضل تھے۔ علامہ عیسیٰ نے انہیں عالم المشرق اور علامہ دہر لکھا ہے۔ کم و بیش پچاس کتابیں لکھی ہیں۔

۹۔ جنید (ابو القاسم): آپ اس عہد کے مشہور صوفی سری عقلی کے بھتیجے اور ان ہی کے مرید تھے۔ ان کا زمانہ تیسری صدی ہجری ہے۔ سن وفات ۲۹۸/۹۱۰ء ہے۔ آپ کی سکونت بغداد میں تھی۔ علم فقہ ابو ثور سے پڑھی۔ اور تصوف کے مدارج حارث محاسبی کی صحبت میں رہ کر طے کیے۔ وہ اپنی عظمت کی وجہ سے سید الطائفہ کے لقب سے مشہور ہیں۔

۱۰۔ جیلانی عبدالقادر: شیخ غوث اعظم: نام عبدالقادر بن ابوصالح تھا۔ آپ سلسلہ قادریہ کے بانی ہیں۔ اور صوفیاء میں غوث اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ سنی اور حسینی سید ہیں۔ سال ولادت ۴۷۰/۱۰۷۷ء اور سن وفات ۵۶۱/۱۱۶۶ء مذکور ہے۔ آپ کی ولادت گیلان میں ہوئی۔ آپ حنبلی مسلک کے پیروکار تھے۔ چونکہ انداز بیان بڑا دلکش پایا تھا۔ اس لیے جب وعظا کہتے۔ تو ہزاروں لوگ کھجے کھجے ان کی محفل میں پہنچ جاتے۔ چنانچہ کئی غیر مسلموں نے ان کے دست حق پرست پر ایمان قبول کیا۔ ان کی تصانیف میں سے چند کے نام یہ ہیں غنیۃ الطالبین

فتوح الغیب، فتح رحمانی و فیض ربانی۔ شیخ نے پچاس برس کی عمر میں عالمی زندگی کا آغاز کیا۔ اور چار شاویاں کیں۔

آپ کا مقبرہ بغداد میں مرجع خواص و عوام ہے۔

۱۱۔ جیلی، عبد الکریم: ان کی ولادت بغداد میں ہوئی۔ وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کی ایک صاحبزادی کی اولاد سے تھے۔ ان کے مرشد کا نام شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم حیرتی تھا۔ جیلی کے عقائد شیخ اکبر کے عقائد کا چر بہ ہیں۔ انہوں نے کئی تصانیف یادگار چھوڑیں۔ جن میں سے الانسان الکامل کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔

ان کی پیدائش ۷۶۸ / ۱۳۶۵ میں اور وفات ۸۱۱ ہجری کے بعد کسی سال وقوع پذیر ہوئی۔

۱۲۔ حمورابی (۱۷۹۲۔۱۷۵۰) ق۔ م: بابل کے قدیم حکمرانوں میں سب سے مشہور بادشاہ ہوگورا ہے۔ قرب و حوار کی چھوٹی موٹی ریاستوں کو ملا کر ایک مرکزی حکومت بنانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ اور دجلہ اور فرات کے دو آبے پر قابض تھا۔ اس نے ملکی اراضی کو اہل دیہہ اور فوج میں تقسیم کر دیا تھا۔ اس کی شہرت کی وجہ وہ ضوابط و قوانین ہیں۔ جو اس نے اجتماعی، معاشی اور معاشرتی اداروں کی تنظیم کے سلسلے میں جاری کیے تھے۔

۱۳۔ خرقانی ابو الحسن: ان کا نام علی بن جعفر تھا۔ اور اپنے عہد کے بہت بڑے صوفی تھے۔ انہوں نے حضرت بایزید بسطامی کے مسلک کی پیروی کی۔ اور ان کی روحانیت سے استفادہ کیا۔ آپ کی وفات ۴۲۵ / ۱۰۳۴ میں ہوئی سلطان محمود غزنوی اور ابو علی سینا کے معاصر تھے۔ دونوں نے شیخ کی زیارت کی۔ خرقان، بسطام کے تواح میں ایک بستی ہے۔ جسے شیخ کے مولد ہونے کا

فخر حاصل ہے۔

۱۴۔ دانستے (۱۲۶۵-۱۳۲۱ء) : اُٹلی کے عظیم ترین شعرا میں سے ہے ادب عالیہ میں عالمی شہرت کا مالک تھا۔ ڈایوائن کامیڈی اس کی مشہور کتاب ہے جس میں اس نے اپنے آسمانی سفر کے حالات بیان کیے ہیں۔ اور بہشت اور دوزخ کی سیر کی ہے۔

۱۵۔ سعید بن منصور : ان کی کنیت ابو عیسیٰ تھی۔ اور یمن کے رہنے والے تھے۔ تیسری صدی ہجری کے صوفی ہیں۔ ان کی وفات ۲۲۷/۸۴۲ میں ہوئی۔

۱۶۔ سمرقندی : مولانا جامی نے نفحات الانس میں تین سمرقندی صوفیوں کا ذکر کیا ہے :

۱۔ ابراہیم بن شماس سمرقندی، عرصے تک بغداد میں رہے۔ پھر سمرقند چلے گئے۔ اور وہیں وفات پائی۔

۲۔ اسحاق بن محمد بن اسماعیل۔ ان کی وفات ۳۴۲/۹۵۳ میں ہوئی۔

۳۔ غیلان سمرقندی۔ سید الطائفہ جنید کی صحبت سے استفادہ کیا۔ اپنے عہد کے کبار شیوخ سے شمار ہوتا تھا۔

۱۷۔ سیوطی جلال الدین علامہ : ان کے والد کا نام عبدالرحمن تھا۔ انہوں نے کم از کم چار سو کتابیں تصنیف کیں۔ جلالین کے دوسرے حقے اور تاریخ الخلفاء سے عوام بھی آشنا ہیں۔ مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں ۹۱۱/۱۵۰۵ء میں وفات پائی۔

۱۸۔ شاذلی ابوالحسن : تصوف میں سلسلہ شاذلیہ کے بانی ہیں۔ ان کا نام علی بن عبداللہ تھا۔ اور سلسلہ نسب حضرت امام حسین سے ملتا تھا۔ بہ مقام اسکندریہ مقیم تھے۔ ان کی ولادت عمارہ کے مقام پر ۵۹۳/۱۱۹۶ء میں ہوئی چونکہ

کثرت مطالعہ کے شائق تھے۔ اس لیے ان کی بینائی میں ضعف آگیا تھا۔ آپ تصوف میں ابو شعیبہ تمسانی کے شاگرد تھے۔ کئی حج کیے۔ وفات بھی ایک سفر حج کے دوران ہی میں ہوئی۔ سال وفات ۶۵۶/۱۲۵۸ء ہے۔

۱۹۔ شبلی ابوبکر: نفحات الانس میں مذکور ہے۔ کہ شبلی کا نام جعفر بن یونس تھا یہ قول شیخ الاسلام عبداللہ انصاری مصر میں پیدا ہوئے۔ بغداد میں آکر شیخ خیر نساخ کے ہاتھ پر تو یہ کی۔ اور دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ جنید کے شاگرد تھے تصوف کے علاوہ علوم متداولہ میں بھی خاص مقام حاصل تھا۔ ان کے والد خلیفہ وقت کے دربار میں حاجب اعظم تھے۔ جنید کا قول ہے کہ ہر قوم کا تاج ہوتا ہے اور شبلی اس قوم کا تاج ہے۔ سال ولادت ۲۴۷/۸۶۱ء اور سال وفات ۴۳۴/۱۰۴۶ء ہے۔

۲۰۔ صید لانی، ابوبکر: اپنے عہد کے اکابر صوفیاء میں شمار ہوتے تھے۔ صوبہ فارس کے ایک مضافی قصبے میں پیدا ہوئے۔ بعدہ نیشاپور میں آگئے۔ اور وہیں وفات پائی۔ شیخ ابوبکر شبلی ان کے مداحوں میں سے تھے۔

۲۱۔ علوی شیخ: مولانا جامی نے نفحات الانس میں ایک ایسے صوفی کا ذکر کیا ہے۔ کہ علوی جن کے نام کا جزو تھا۔ کنیت ابواسحاق اور نام ابراہیم بن سعد تھا۔ بغداد میں پیدا ہوئے۔ وہاں سے شام چلے گئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ ابوالحارث اولاسی ان کے خلفا میں سے تھے۔

۲۲۔ الغزالی: ابوحامد کنیت نام محمد بن محمد تھا۔ آپ طوس کے مضافات میں ایک گاؤں غزال میں پیدا ہوئے۔ سال ولادت ۴۵۰/۱۰۵۸ء ہے۔ اپنے عہد کے عظیم فاضل تھے۔ نظامیہ بغداد میں تعلیم پائی اور پھر عرصے تک وہیں معلم رہے۔ تہافتہ الفلاسفہ، المنتقد من الضلال، کیمیائے سعادت اور اجیاء علوم الدین

ان کی تصانیف ہیں۔ ۵۰۵ / ۱۱۱۱ میں وفات پائی۔

۲۳۔ کبیر: سکندر لودھی کا معاصر تھا۔ بہت عرصے تک بنارس اور گیا میں مقیم رہا۔ نام ہر چند اسلامی ہے۔ لیکن ہندو گھرانے میں پیدا ہوا۔ پیشے کے لحاظ سے جڑا تھا۔ چونکہ وسیع المشرب اور صوفی منش آدمی تھا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں مقبول تھا۔ اس کے دو بے عوام میں بڑے مقبول ہیں۔ جن کے کئی زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ اس کی قبر رتن پور میں ہے۔

۲۴۔ کنفیوشس (۵۵۱-۴۵۹ ق م): چین کا وہ عظیم فلسفی، جو مسیح سے ساڑھے پانسو برس پہلے پیدا ہوا۔ اس نے کنفیوشسی مذہب کی بنیاد رکھی۔ وہ خدا کے وجود کا قائل نہ تھا۔

۲۵۔ مصری ذوالنون: اس مشہور صوفی کا نام ثوبان بن ابی اسلمہ اور کنیت ابو القیض تھی۔ سعدون مصری ان کے استاد اور مرشد تھے۔ آخری عمر میں خلیفہ کے حکم سے قید کر دیئے تھے۔ جب الامتوکل خلیفہ ہوا۔ تو رہا کر دیئے گئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۰/۷۹۶ میں اور وفات ۲۴۶/۸۳۱ میں ہوئی۔ ان کا مزار مصر میں ہے۔

۲۶۔ مکی ابوطالب: ان کا نام محمد بن عطاء الحارث اور والد کا نام ابو عبد اللہ احمد بن سالم تھا۔ مکے میں پیدا ہوئے۔ تاریخ پیدائش مذکور نہیں۔ وفات ۳۸۶/۹۹۶ میں ہوئی۔ اور بغداد میں دفن ہوئے۔ تصوف میں شیخ ابوالحسن محمد بن ابو عبد الرحمن سے اکتساب فیض کیا۔

۲۷۔ واسطی ابوبکر: نام محمد بن موسیٰ تھا۔ اور لوگ ابن الفرغانی کہتے تھے جناب جنید کے ہم عصر تھے۔ شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری کا قول ہے۔ کہ واسطی امام توحید تھے۔ ایام جوانی میں عراق آگئے تھے۔ وہاں سے مرو گئے۔ اور یہیں ۳۲۰/۹۳۲ میں وفات پائی۔

علی ابن ابی طالب

(نیا ایڈیشن)

ارمان سرحدی

عظیم المرتبت شخصیت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے

مستند سوانح حیات قیمت - ۲۵/-

جماعت مجاہدین

(نیا ایڈیشن)

مولانا غلام رسول مہر

سید احمد شہید کی جماعت کے تنظیمی حالات اور اکابرین

اسلام کے نعرہ جہاد کی مکمل داستان - قیمت - ۶۰/-

سرگزشت مجاہدین

(نیا ایڈیشن)

مولانا غلام رسول مہر

تحریک احیائے دین اور وطن پرست سالار

سید احمد شہید کے رفقاء کی مکمل تاریخ قیمت - ۴۰/-

فاطمہ بنت محمد

(نیا ایڈیشن)

ولیں احمد جعفری

سیدہ فاطمہ الزہراءؑ کی مختصر لیکن مستند سوانح حیات

قیمت - ۶/-

نشان حیدری

(نیا ایڈیشن) میر حسن علی کربانی ترجمہ محمود احمد فاروقی

انگریزوں کے خلاف سلطان ٹیپو کی معرکہ آرائیوں اور

ہندوستان کے دور زوال کی داستان قیمت - ۲۸/-

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز

لاہور • حیدرآباد • کراچی

دنیا کی تاریخ ایک نظر میں



انسائیکلو پیڈیا تاریخ عالم

مترتب: ولیم ایل لنگر۔ ترجمہ: عذیب غلام رسول قمر

انگریزی زبان میں ۱۰,۰۰,۰۰۰

جلدیں فروخت ہو چکی ہیں

تین خوبصورت جلدیں، خوشنما اردو ٹائپ،
بہترین دلائلی کاغذ، حسین گروپوش،
مضبوط جلد۔ Rs. 100

ترتیب :-

انسائیکلو پیڈیا تاریخ عالم (تاریخ اسلام) حضرت رسول اکرم کی ولادت سے
جلد اول

یکریستہ ۱۹۵۹ء تک مسلم ملکوں کے تمام اہم واقعات۔
انسائیکلو پیڈیا تاریخ عالم (تاریخ عمومی) اقوام عالم کے حالات یعنی ابتداء سے لیکر
جلد دوم

انسائیکلو پیڈیا تاریخ عالم (تاریخ عمومی) عہد نیولین کے بعد سے ۱۹۵۹ء
جلد سوم

بہ اشتراک مکتبہ فرینکلن۔ لاہور

ناشرین: شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز و پبلشرز، چوک انارکلی،
ہندو روڈ، کراچی